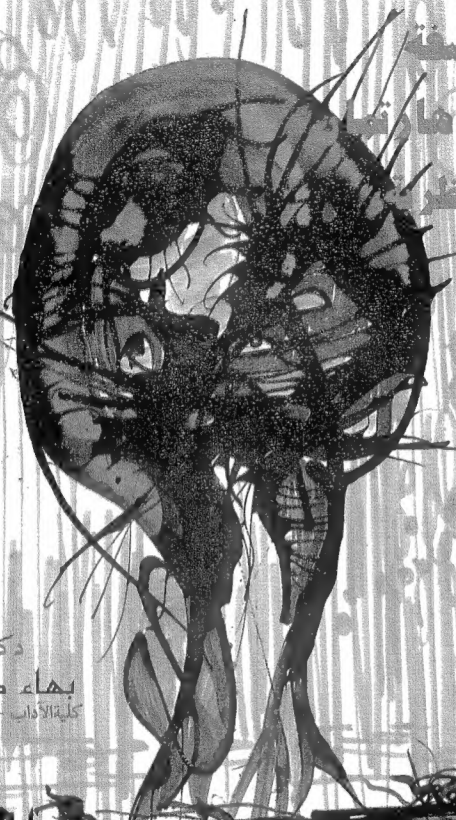


فلسفة

نيقولاى هارتمان

النظر



دكتور

بهاء درويش

كلية الآداب - جامعة المنيا



اهداءات ٢٠٠٠

أ.د. حبيب الشاروني
'ستاذ الفلسفة بكلية الآداب

الناشر منشأة المعارف بالاسكندرية

جلال حذى وشركاه

٤٤ ش سعد زغلول الاسكندرية تليفون / فاكس ٤٨٣٣٣٠٣

فلسفة نيقولا هارتمان

الطبعة

الدكتور

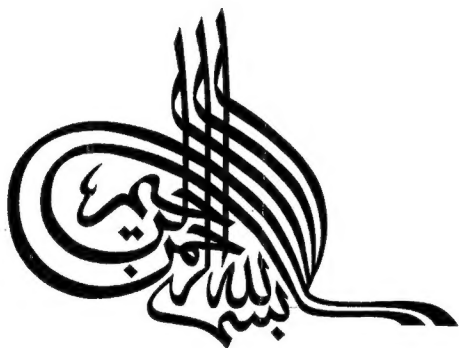
بهاء جلال درويش

مدرس الفلسفة الحديثة والمعاصرة

كلية الآداب - جامعة المنيا

١٩٩٦

الناشر
بمطبعة مركز
بالاسكندرية





إلى أمه



إلى أمه الحبيبة

رمز الوفاء

والمحبة والإخلاص



مقدمة

كان لنقدم العلم تقدما هائلا وسريعا في القرن العشرين لثره البالغ على ميدان الفلسفة، وكان من هذه الأثار محاولة إخضاع الفلسفة للعلم ونتأجه أو بمعنى آخر محاولة جعل للفلسفة خالما للعلم ومن ثم وجدنا انطلاقا لدور العلم وإنحصارا لدور الفلسفة الذي إقتصر على مجرد تحليل للجمال والعبارات كما شاهدنا ذلك على سبيل المثال في الوضعية المنطقية وفلسفات اللغة.

لذا قد يبدو من الغريب أن يخرج علينا فيلسوف في القرن العشرين ينادى بعودة الأنطولوجيا مبحثا أصيلا للفلسفة ، بل ويعود موضوعها كما كان أيام أرسطو "الوجود من حيث هو وجود" ، أى ليس للوجود الذى يتوحد مع أى شكل من أشكال الوجود لتتكشف عنها علوم الطبيعة ، كما أنه ليس الوجود السيكلوجى الذى نستعيه من ميدان الذات ، وليس هو الوجود المثالى لميدان المنطق ، ولكنه "الوجود فى كليته" الذى ليست أشكال الوجود هذه سوى حالاته الخاصة⁽¹⁾.

ولكن كيف يمكن أن يتفق هذا مع نتائج العلم المذهلة ومناهجه الدقيقة التى إعترف بها للفلاسفة قبل البطماء مما نتج عنه خروج الكثير من المشكلات الفلسفية التقليدية من ميدان الفلسفة؟

لا يرى هارتمان فى ذلك أى تعارض ، فالأنطولوجيا التى يزعم تقديمها لن تكون أنطولوجيا بنائية دجماطيقية ولكن أنطولوجيا تحليلية تراعى نتائج العلم ، تتفق معه بل وتجعل منه موجهها لها ، فلا يجب أن تؤدي بنا نتائج العلم إلى إنحصار الفلسفة إلى مجرد تحليلات لغوية منطقية ، بل يمكن للأنطولوجيا أن تقوم إلى جانب العلم ، بل وتجعل من العلم أساسا لها تتطلق منه.

من هنا جاء هذا البحث ليضع فرضه الأساسى على النحو التالى :

هل استطاع هارتمان أن يقيم أنطولوجيا غير ميتافيزيقية انطلاقا من أسس علمية ؟ أنطولوجيا موجهة توجيها علميا ؟ تراعى نتائج العلم ولا تستأندم المنهج البنائى التركيبى فى بحث الوجود؟

لتحقيق هذا الغرض وجد الباحث أن لما عليه أن يدرس فلسفة نيقولاى هارتمان النظرية بشكل تفصيلي تحت عنوان "الوجود والمعرفة فى فلسفة هارتمان" والباحث بهذا العنوان يحدد مقاما للعلاقة بينهما لدى هارتمان ، فهارتمان - كما سنرى تفصيليا - فيلسوف واقعى مستقل الوجود - موضوع الأنطولوجيا - لديه عن للمعرفة - موضوع الإستمولوجيا - هذا الوجود قائم بذاته بصرف النظر عن معرفته ، إلا أنه مع هذا لا يبحث الوجود قبل المعرفة بل يرى أنه يجب أن يسبق البحث فى الوجود للبحث فى المعرفة.

لتوضيح هذه الأسبقية نورد ما يلى:

ما الذى يبرر للأنطولوجيا أن تبحث فى الوجود ؟ لا يجب على الأنطولوجيا أن تقدم نظرية بنتائية استنباطية عقلية للوجود ، أن تضع "مبادئ أو مسلمات للوجود ، مفترضة أن كل وجود هو بالضرورة وجود عقلى وتشيد انطلاقا من هذه المبادئ بطريقة قبلية بناء أنطولوجيا. الأنطولوجيا بهذا المعنى ليست "نظرية للوجود" بالمعنى الصحيح ولكنها أنطولوجيا ديماطيقية بنتائية⁽¹⁾.

نظرية المعرفة هى ساتير للأنطولوجيا للبحث فى الوجود بتقديهما هذا الوجود للأنطولوجيا ، فالمعرفة فى اتجاهها الطبيعى نحو إدراك الوجود ، تتركه كموجود فى ذاته مستقل عن الوعى به . تكتشف المعرفة فى إدراكها للوجود المستقل خارج الوعى أن حدود الوجود ليست هى حدود للمعرفة ولكنها تتعدى حدود للمعرفة. لا يكشف عن هذا سوى ظاهرة تقدم المعرفة باستمرار ، فإتساع حدود المعرفة باستمرار يبرهن على أن حدود الوجود تتعدى حدود المعرفة ، ومن ثم ينتج عن تحليل ظاهرة المعرفة للتمييز بين ميادين الوجود المختلفة فى صلتها بالذات للعرفة. الميدان الذى يشكل حد للموضوعية يسميه هارتمان "غناء الموضوعات Hof der Objekte وهو ميدان الوجود الوحيد الذى يمكن للعقل الانسانى أن يعرفه ، أى الذى تنتهى عنده حدود للمعرفة. لا يشكل هذا الميدان كل الوجود ولكنه ميدان ضمن ميادين أخرى كثيرة فوق موضوعية تشكل فى مجموعها الوجود فى كليته.

على هذا النحو ينكشف الوجود في كلياته للمعرفة. عندئذ تقدمه للأطولوجيا ومن ثم يبرر لها البحث فيه وفي مبادئه⁽¹⁾ وهو نفس المعنى الذي عنته "تيمنيكا" Tymieniecha حين قالت أن نظرية المعرفة هي ما تقدم وفقاً لهارتمان موضوع الأنطولوجيا وهو الوجود من حيث هو وجود⁽²⁾، والذي قصده "ستجمولر" Stegmüller حين قال "تضع إيستمولوجيا هارتمان أساس البحث الأنطولوجي"⁽³⁾. من هنا رأى الباحث أن عرض فلسفة هارتمان بشكل صحيح يقتضى البحث في نظرية المعرفة قبل بحث نظريته في الوجود، وهو النهج الذي اتبعناه في هذا الكتاب.

ولقد اعتمد الباحث في دراسة وعرض فلسفة هارتمان على هذا النحو على المنهج التحليلي المقارن ، فقام بتطوير أفكار هارتمان اعتماداً على كتبه الأساسية ، وهو التحليل الذي كان يحتاج - من حين لآخر - مقارنته بمذاهب أخرى قديمة وحديثة ، كما كان يجد الباحث لزماً عليه استخدام المنهج التاريخي - من حين لآخر - محاولاً الرجوع بفكرة ما إلى الوراء لتأصيلها أو لبيان تميزها وجنتها.

وفي النهاية يدين الباحث ديناً عظيماً لأساتذته - أهل الخبرة - الذين كانوا يمدونه من وقت لآخر بلرشاداتهم وملاحظاتهم المثمرة ، ويخص بالشكر أستاذة الدكتور على عبدالمعطي الذي لم يقتصر إسهامه على الإشراف على هذا البحث ولكن تعود للصحبة إلى ما قبل مرحلة للتخرج حيث تتلمذ الباحث على يديه مروراً بالإشراف على رسالة الباحث للماجستير ، وهي الصحبة التي يتمنى للباحث ألا يكون أستاذة قد ملها ، وإزاء ذلك لا يجد الباحث أمامه سوى الدعاء لأستاذة أن يمهده الله بموفقور الصحة والعافية.

الإسكندرية في أغسطس ١٩٩٦

(1) GdO S. 49

(2) Tymieniecha, Anna Teresa "Essence et Existence, Etude à propos de la Philosophie de Roman Ingarden et Nicolai Hartmann" Paris 1957 p.32.

(3) Stegmüller, "Main Currents in Contemporary German, British & American Philosophy" Trans. by: Albert Blumberg, 1969. D.Reidel Publishing Company, Dordrecht, Holland, 2. P. 221.

الباب الأول



الفصل الأول

طبيعة مشكلة المعرفة

بطلاننا هارتمان في السطور الأولى من مقدمة كتابه "مبادئ ميتافيزيقا المعرفة" بالعبارة التالية:

"ليست المعرفة خلقا جديدا ولكنها فهم وإدراك شيء آخر موجود قبل كل معرفة ومستقل عنها"^(١)

هذه العبارة والتي من الممكن أن تتأدى بها كل من الواقعية للتجريبية والمثالية الترنسندنتالية تحمل لدى هارتمان دلالة أخرى وهي أن مشكلة المعرفة مشكلة ميتافيزيقية وهو خلاصة موضوع هذا الفصل. إلا أن توضيح هذه العبارة ودلائلها يقتضى أولا أن نحدد ما الذى يعينه هارتمان بالميتافيزيقا وهو المعنى الذى وفقا له تصبح مشكلة المعرفة مشكلة ميتافيزيقية.

أ - الميتافيزيقا:

في تحديد هارتمان للميتافيزيقا فإنه ينادى بأنه لا عودة مطلقا لميتافيزيقا الدجماطيقين التى حصرتها نفسها فى موضوعات الله والنفس والعالم، إذ لا ميتافيزيقا بدون نقد ولا نقد بدون ميتافيزيقا^(٢).

هذه الدعوة من قبل هارتمان تجعل لزاما علينا قبل أن نعرض لمعنى الميتافيزيقا لدى هارتمان أن نعود الى كانت صاحب هذه الدعوة فى تاريخ الفلسفة ثم الى الكانطية الجديدة التى تسلمت من كانت هذا الخيط وأطلقت هى الأخرى - قبل هارتمان - دعوتها بأنه لا ميتافيزيقا بدون نقد ولا نقد بدون ميتافيزيقا.

هنا سيحاول الباحث أن يبين الى أن مدى إتقنت الأطراف الثلاثة فيما عناه كل منها بالميتافيزيقا النقدية أو بأنه لا ميتافيزيقا بدون نقد.

١ - كانت :

يدين تاريخ الفلسفة لكانت ديننا عظيما حين أراد أن يقيم الميتافيزيقا على أسس صلبة ومنهج محدد وأن يحيلها إلى علم حقيقى ذى منهج وموضوع محدد، فلقد لاحظ كانت أن مائز العلوم قد أحرزت نجاحا كبيرا فى شتى الميادين، بينما بقيت الميتافيزيقا حيث خلفها أرسطو لم تتقدم قيد أنملة^(٣) والسبب فى ذلك أن الميتافيزيقيين التقليديين حين قصروا كل إهتمامهم على دراسة مشكلات الله والنفس

(1) PMC, Tome I, P.37.

(2) PMC, Tome I, P.41, GdO, S. 26.

(٣) زكريا إبراهيم "كانت أو الفلسفة النقدية" مكتبة مصر للطباعة لثانية ١٩٧٢ من ٢٤.

عبد الرحمن بدوي "مأقول كنت" وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولى ١٩٧٧ من ١٦٧.

والعالم كانوا يصلون إلى نتائج بحثهم باستخدام المنهج الاستنباطي، أي كانوا ينتظرون من مجرد أفكارهم عن الله والنفوس والعالم إلى تقرير وجود لهذه الكائنات^(١).

من هنا رأى كانط أنه إذا أردنا للميتافيزيقا أن تبرز نقدا كالذي أحرزته الرياضة والفيزياء والفلك، فلا بد أن تكون - مثل سائر العلوم - ذات مبادئ ضرورية وأن تتضمن علما بالواقع وتزود للبحث بإمكان المزيد من المعرفة أكثر مما يعلم، أي أن تتطوى باختصار على لحكام قبلية تركيبية^(٢) فكان أن رأى في "النقد" - أي في اختبار قدرة العقل في الوصول إلى المعرفة - تمهيدا ضروريا لا غنى عنه، ليس النقد نقدا للكتب والمذاهب بل نقدا لملكة العقل بصفة عامة خصوصا فيما يتعلق بتلك المعارف التي يحاول الوصول إليها دون الامتانة بالتجربة^(٣).

إنتهى كانط إلى أن ملكات العقل هي الحساسية والفهم والعقل وأن كل معرفة لا بد أن تبدأ لا أن تنشأ بالضرورة عن التجربة، من هنا كانت الرياضة ممكنة لأنها تتطوى على لحكام أولية تركيبية، وهي تتطوى على هذه الأحكام لاستنادها إلى صورتى المكان والزمان^(٤) وكانت الفيزياء ممكنة لإتطوئها على أحكام أولية تركيبية حيث تفرض قوة الحساسية على الحواس الحسية الواردة إلينا من الخارج والتي لا تتصف بأى تماسك أو ترابط أول صورة من صور الوحدة إذ تطبعها بطابع الزمان والمكان، فلا يثبت الجسم الحسى أن يستحيل إلى ظاهرة وعندما تستحيل الظاهرة بدورها إلى مادة تمثل أمام مقولات الفهم التي تخضعها لصورة جديدة من صور الوحدة وعندئذ لا تثبت أن تستحيل إلى تجربة فتكتسب بذلك العمومية والكلية اللازمتين لكلمة معرفة علمية^(٥) أما الميتافيزيقا فلأنها تقطع نفسها عن التجربة الحسية بمحاولتها تجاوزها، أي لأن موضوعاتها لا تتمثل بعالم الظواهر وإنما بعالم الحقائق ذلك العالم الذي لا يخضع لإحساساتنا ومن ثم لا يتوفر فيه شرط ضرورى في إقامة للمعرفة الحققة عند كانط

(١) زكريا إبراهيم كانت أو الفلاسفة النقدية مكتبة مصر الطبعة الثانية ١٩٧٢ ص ١٨.

(٢) عبد الرحمن بدوي "مقولات كانت" وكلمة المطبوعات الكويت للطبعة الأولى ١٩٧٧ ص ١٦٨.

(3) Kant "Critique of Pure Reason" trans. by: Norman Kemp Smith, London, Macmillan & Co. Ltd. New York 1964, B. 863, P. 655.

(٤) زكريا إبراهيم كانت أو الفلاسفة النقدية ص ٧٥.

(٥) المرجع السابق ص ١٥١.

وهو الجانب الحسي^(١) فإنها تعجز عن الوصول إلى أي حكم تركيبى قبلى حقيقى. ومن ثم فقد إنتهى كلنط إلى استحالة قيام الميتافيزيقا للنظرية

لايعنى هذا أن كلنط قد أراد أن يهدم الميتافيزيقا كلية، ولكنه فقط أراد أن يهدم الميتافيزيقا للنظرية، فهو نفسه لم يصدق إمكان إختفاءها ويقول أن العقل البشرى منذ بدأ عملية للتفكير والتأمل لم يستطع يوما ولحدا أن يستغنى عنها^(٢) فالـميتافيزيقا كعلم ممكنة، إلا أنها علم نظرى محض، يستقل تمام الاستقلال عن كل تجربة، ويختلف لاختلافا عن كل ما عداه من العلوم. وهنا تظهر ملكة للعقل لأول مرة إلى جانب ملكتى "الحسابية" و "الفهم"، فهى الملكة التى تستند إليها الميتافيزيقا، فإذا كان بالفهم "تصورات" تحقق للترابط بين الظواهر فتكسبها بذلك صفتى العمومية والكلية اللازمتين لكل معرفة علمية أى أنها تصورات ليست مستمدة من التجربة لكنها تطبق على للتجربة، فبالعقل "تصورات" أو "أفكار" ليست مستمدة من التجربة، إلا أنه لا سبيل إلى تطبيقها مباشرة على التجربة، فكل مهمة العقل هى إضفاء وحدة أولية على المعرفة المكتثرة التى يمننا بها الفهم، أى أنه يكمل الوحدة التى حققها الفهم، فالفهم "بتصوراته" قد قدم لنا معارف مكتثرة يقوم العقل "بإفكاره" بتوحيدها، إذ لا ينصب مطلقا على التجربة ولا على أى موضوع حسى بل إن موضوعه هو الفهم نفسه^(٣). إلا أنه إذا حاول العقل فى مضيه نحو توحيد المعرفة التجريبية أن يصل من هذه المعارف إلى حقيقة لا مشروطة تخرج عن دائرة التجربة فإنه عندئذ يقرض خطأ منطقيا، العقل لا يقوم بعملية تركيب، فقد كان هذا هو الخطأ الذى ارتكبه أصحاب الميتافيزيقا الإيقانية غير المشروعة، فمبادئ العقل هى مجرد مبادئ منظمة لا مبادئ مكونة وظيفتها تنحصر فى تحقيق الوحدة الكبرى لجميع مفاهيم الذهن^(٤) أى أنها لا تتطوى على قيمة موضوعية مطلقة، فالميتافيزيقا المشروعة فى رأى كلنط هى تلك التى تحرص على استخدام أفكار العقل للخالص استخداما مشروعا فلا تجعل منها مواء قواعد لهداية الذهن فى سعيه نحو المعرفة الموحدة للمكاملة بدلا من أن تحاول فرضها على التجربة بإعتبارها ذات قيمة موضوعية مطلقة^(٥)

(١) على عبد المعطى محمد كبريات الفلسفة معاصرة دار المعرفة للجمعية ١٩٨٤ ص ٤٠.

(2) Kant "Critique of Pure Reason" B. 870 P. 660.

(٣) زكريا إبراهيم كفت لو للفلسفة للتدبيرة ص ١١١ - ١٥١

(٤) للمرجع السابق ص ١٥٣.

(٥) للمرجع السابق ص ١٥٤.

٢ - الكانطية الجديدة

فإذا انتقلنا للكانطية الجديدة نجد أنها قد انفتحت مع كانط في أوجه إلا أنها قد تعدته في أوجه أخرى من هنا لم تأت صورة طبق الأصل من كانط بل انقسمت للكانطية الجديدة في محاولتها تفسير مذهب كانط إلى سبع مدارس ، لن نركز حديثنا سوى على مدرستي "بلن" و"ماربورج" ، فإلى جانب أنهما أكثر شهرة من سابقتها وأكثر المدارس تعبيراً عن إتجاه الكانطية الجديدة فإنها أقرب إلى روح كانط.

لا يمنع هذا من أن المدارس الكانطية يجمعها خط فكري واحد يقبلون فيه مجموعة كبيرة من مواقف كانط الأساسية، فهي تتفق على استحالة الميتافيزيقا وعلى ضرورة استخدام المنهج الترسيدي وعلى إنكار المنهج السيكلوجي أو أي منهج تجريبي ومن ثم فإن المنهج الذي استخدموه قد حصر جوهر الفلسفة في تحليل الشروط المنطقية للمعرفة. أنكروا الحدس العقلي ولكن كل بطريقة الخاصة. للمعرفة وفقاً لهم ليست فهما أو إدراكا لموضوع ولكنها تركيب لموضوع، أو بمعنى آخر الوجود من خلق الفكر وليس له وجود في ذاته^(١). تعدى الكانطيون الجدد كانط في نواح أخرى فهم من ناحية ينكرون الأشياء في ذاتها بينما لم ينكر كانط وجودها وإنما أفكر قدرتنا على معرفتها. من هنا كانوا أكثر مثالية من فلسفة رائدهم، ومن ناحية أخرى لم يوافقوا كانط على اعتبار الاعماس مصدرا مستقلا للمعرفة، فهم بهذا عقليون أكثر تطرفا في مذهبهم العقلي من كانط^(٢).

وغنى عن البيان أن مثاليته لم تكن هي المثالية الذاتية لباركلي التي تكمن في مبدأ الشهير "الوجود هو ما يدرك" *esse is percipi*^(٣) فالمثالية هنا مثالية ترسيديتالية فالعالم -وفقا لهم- لا يوجد لدخل الذات المفكرة وإلا فإن هذا يعد فهما خاطئا للاتجاه الحقيقي الذي تبناه، فالذات أو الوعي بالنسبة لهم ليس هو الوعي الذي يشكل موضوع علم النفس فقد استبعد "ريكرت" من تصور الوعي كل ما له علاقة بالجسم البشري وبالعناصر الذنوية، فالوعي - وفقاً لهم - هو "الوعي الخالص والبسيط" ليس أكثر واقعية من النقطة الرياضية. إذا أخذنا هذه القضية

(1) Hügli, Anton & others (Hg.) Philosophie im 20. Jahrhundert" Band I, 1992, S. 28, 29.

(2) Ibid, S.28.

(3) Berkeley "Treatise Concerning Principles of Human Knowledge" ed. by: Lewis Beck, 18 th Century Philosophy. Paul Edwards & Richard Pokin, P.73.

كفوضية معلّم بها يصبح كل ما يوجد يوجد بطريقة محتّية لدخل للوعى. تنشأ للمشكلة إذن من ضرورة تفسير أساس الوقائع الموضوعية وهى الوقائع التى لم تنكر الكانطية الجديدة وجودها على الإطلاق، فما دلم لا وجود لواقعية بخلاف محتوى للوعى فإنّه من المستحيل اللجوء لأى واقعية ترنسندنتالية. الموضوعية والحقيقة ليسا سوى صفتين "الحكم"، هكذا تنتقل مشكلة الموضوعية من مستوى الوقائع إلى مستوى الحكم. ولكن كيف يمكن أن يكون "الحكم" موضوعيا وصحيحا وفى نفس الوقت محتّيا، هذا هو السؤال الذى إنقسمت بسببه للكانطية الجديدة إلى مدارس تنلى كل منها برأى مختلف⁽¹⁾.

أكملت مدرسة ماريورج هذا الإتجاه المثالى فى خط شديد التطرف، حيث يرون أن كل شىء بغير استثناء يؤول إلى القوانين المنطقية المحتّية للعقل، فهم يرفضون مع سائر الكانطيين الجدد كون الأساس مصدرا مستقلا للمعرفة، لا يتعارض الإحساس مع الفكر باعتباره عنصرا أجنبيا خارجا عنه وإنما هو كم مجهول كثنان عنصر المجهول \times فى الرياضيات، فالإحساس ليس معطى وإنما هو كلامة للخام التى ينبغى على المعرفة أن تحددها بنفسها. لا وجود لعنصر عقلى، فالعقل ليس سوى تقم مستمر من الأحكام، حكم وراء حكم، وموضوع المعرفة هو من إنتاج هذا النشاط العقلى الذى هو عبارة عن تجميعات منطقية خالصة من تصورات، وهذه التصورات هى مجرد علاقات منطقية ينتج عن هذا أن كل موجود، بل للوجود كله يختزل إلى نسج من العلاقات المنطقية.

وفقا لهذا التصور فسرت مدرسة ماريورج موضوعية الاحكام ومعنى الصدق بالرجوع إلى المقولات، فالمقولات ليست سوى قواعد منطقية تحدد قيمة صدق الاحكام، فالحكم يكون صادقا متى جاء متسقا ومتوافقا مع هذه المقولات، وكلنا متى تتلائم معها وعلى هذا النحو فسرت مدرسة ماريورج موضوعية المعرفة تفسيراً عقليا صرفا ولم تقبل وجود أى عنصر لاقلى فى للعالم⁽²⁾.

فى مقابل مدرسة ماريورج جاءت مدرسة بلدن لتقبل وجود عنصر لا عقلى فى العالم، فهى وإن إتفقت مع مدرسة ماريورج فى مثالياتها المتطرفة، إلا أنها لم تر أن الذى يقيم الوجود الموضوعى هو القوانين المنطقية ولكنها القوانين القيمية أى

(1) Bochenski, I "Contemporary European Philosophy" P.93.

(2) Ibid, P.98.

تلك التي تركز على القيم. فهي تتفق مع مدرسة ماربورج في أن العقل تقدم مستمر من الأحكام، إلا أنها قد اختلفت معها في تفسير موضوعية هذه الأحكام، لا تحدد القوانين والقواعد المنطقية صدق الأحكام، وإنما تكتسب الأحكام صدقها وموضوعيتها من وجود قيم متعلّية تحوى على "وجوب الوجود"، فالحكم يكون صادقاً حين يقابل وجوداً ويجب الوجود⁽¹⁾.

٣ - هارتمان:

لا يتفق هارتمان لا مع تصور كائط ولا مع تصور للكانطية الجديدة للميتافيزيقا نعم يتفق هارتمان مع كل منهما إلى الحد الذي رفض معه كل منهما الميتافيزيقا. التأملية النظرية، تلك التي شكلت مباحث الله والنفس والعالم موضوعاتها. هذه الميتافيزيقا القديمة لم تنجح - كما لاحظ هارتمان - إلا كبناء نمقى أو كتأمل نظرى وللتى حين وضعت إلى جانب نتائج بحث المعرفة التجريبية، كان من السهل إعلان سقوطها⁽²⁾.

لا يعنى هذا - وفقاً لهارتمان - أنه لا وجود لميتافيزيقا خارج هذا الإطار الذى حددته الميتافيزيقا النظرية، ولا يعنى أن نرفض كل مشكلة لا يستطيع العقل بما لديه من تصورات قبلية أن يحلها - كما ذهب كائط - كما لا يعنى أيضاً أن نحول للميتافيزيقا إلى منطق وتصورات منطقية وقيم كما ذهب إلى ذلك للكانطية الجديدة، فالمسائل الميتافيزيقية لم تمت بموت الميتافيزيقا التأملية. للميتافيزيقا التأملية هي تلك التي وضعت نفسها في إطار الله والنفس والعالم ومن ثم قد أعلنت سقوطها بنفسها، أما المسائل الميتافيزيقية وفقاً لهارتمان فمسائل أبدية أزلية لا يمكن تجنبها أو تجاهلها، لا توجد في إطار محدد ولكنها تنتشر في سائر ميادين البحث، ففي كل ميدان بحث - العلوم - الدين - الأخلاق هناك جوانب قليلة للمعرفة يمكن للعقل البشرى أن يدركها وجوانب غير قليلة للمعرفة تتخطى حدود القدرة البشرية على معرفتها. هذه الأخيرة - مهما كان موضوعها - هي ما تمثلها المسائل الميتافيزيقية، فعناصر المشكلة التي تتعدى حدود العقل عناصر ميتافيزيقية والمشكلة التي تحوى على مثل هذه العناصر مشكلة ميتافيزيقية⁽³⁾ إن إحتواء مشكلة ما على عناصر ميتافيزيقية ومن ثم وصفها بأنها مشكلة ميتافيزيقية لا يعنى بالضرورة أن سائر محتوى هذه المشكلة ميتافيزيقي، ولكن من الممكن أن نجد لدخل المشكلة الواحدة

(1) Ibid, P.102.

(2) GdO, S.26.

(3) Ibid, S.26.

عناصر يمكن إدراكها بالعقل ومن ثم ليست عناصر ميتافيزيقية، أما العناصر التي نصفها بأنها عناصر ميتافيزيقية فهي تلك التي يصعب على العقل مبر أغوارها^(١).

من هنا رأى هارتمان أن الميتافيزيقا لا توجد وراء العالم أو خلف ميدان المعطيات والخبرة ولكنها على العكس تنطق بها فهي توجد في قلب العالم وتتعلق بكل ما نخبره في العالم من حيث أنها ليست سوى الجوانب غير القابلة للحل لتخطيها حدود المعرفة البشرية^(٢). هذه المسائل الميتافيزيقية مسائل لا يمكن تجنبها وغير قابلة للحل وتظهر مع كل تقدم للمعرفة^(٣).

نتجلى خصوصية هارتمان في أن التعامل مع الميتافيزيقا لا يكون بمحاولة إيجاد حلول يقينيه نهائية للمسائل الميتافيزيقية ولا بمحاولة الفكاك ورفضها بل على العكس نتعامل معها من حيث أنها ميتافيزيقا طبيعية وحتمية لا يمكن تجنبها أى مشكلات طبيعية ليست مصطنعة تعرض نفسها علينا، لا نخلقها خلقا، فقط أن نكون حذرين في تناول أقل قدر ممكن من الميتافيزيقا وهو القدر الذي لا غنى عنه والضروري للتعامل مع الموضوعات.

هذا القدر لا يجب أن يتخطى المحتوى الميتافيزيقي ذاته للمشكلات^(٤).

بهذا المعنى الذي قرره هارتمان للميتافيزيقا، ذهب إلى أن مشكلة المعرفة مشكلة ميتافيزيقية^(٥).

فما الذي يعنيه هارتمان إذن بال نقد؟

يقول هارتمان "النقد هو رفض كل نقطة بداية مأخوذة من قبل، أو كل حكم مسبق، ولكن البحث للنقد يجب أن يختار بدليته من محتوى المشكلات. عندئذ تتكون وجهة النظر لا بصورة مسبقة ولكن كنتيجة للبحث ذاته^(٦).

فالميتافيزيقا النقدية تعني ألا نبدأ بتبنى وجهة نظر مسبقة، فإذا أخذنا مشكلة المعرفة كمثال، فإننا في تناولنا للمعرفة يجب أن نتناولها كظاهرة، للتصور الطبيعي لها أنها إدراك الوجود وليست خلقا له. تمسكنا بالواقعية هنا لا يعنى وجهة نظر ميتافيزيقية مسبقة ضد المثالية ولكنها ما يتفق مع للتصور الطبيعي للمعرفة، وما

(1) PMC, Tome I, P.54.

(2) GdO, S.26.

(3) PMC, Tome I, P.39.

(4) PMC, Tome I, P.44.

(5) GdO, S.27.

(6) PMC, Tome I, P.44.

ينجم عن تحليل الظاهرة^(١). عندئذ لن تكون الميتافيزيقا سوى ميتافيزيقا طبيعية تفرض نفسها دون أن تكون نتيجة بناء اصطناعي. هذه المشكلات الميتافيزيقية لا يمكن حلها حلا نهائيا ولكنها ستبقى متمردة على محاولات العقل لجعلها معقولة^(٢).

هنا نلمح تأثيرا هومرليا فينومينولوجيا، إذ أن هومرل يرى أن النظر الفلسفي يتطلب أن يتخلى الباحث عن كل الإعتقادات والنظريات التي سبق قبولها وأن يوجه دراسته إلى وقائع الفكر والمعرفة دراسة وصفية محضه دون التقيد بأى رأى مسبق ودون إقحام أى فرض ميتافيزيقي على طريقة الفلاسفة المثاليين والواقعيين^(٣).

هذا هو المعنى الذى قصد به هارتمان أنه لا ميتافيزيقا بدون نقد ولا نقد بدون ميتافيزيقا، وهو كما رأينا يختلف بالضرورة عن معنى الفلسفة النقدية عند كانت والميتافيزيقا النقدية عند الكانطيين الجدد إذ أنه على حين أراد كانت بالفلسفة النقدية سلاحا يثور به على كل ميتافيزيقا متعالية ويرفض به كل مشكلة لا يستطيع العقل بما لديه من تصورات قبلية أن يتناولها، وحول الكانطيون للجدد للميتافيزيقا إلى منطق وتصورات منطقية، رأى هارتمان أنه لا تعارض بين النقد والميتافيزيقا ولا برهان على وجود نقد ينكر للعنصر الميتافيزيقي.

لاحظ هارتمان أن كانت لم يستطيع أن يظل متسقا مع إستخدامه لمعنى "النقد" و"الميتافيزيقا"، إذ أنه لى يكون متسقا مع ذاته، كان يجب أن يستبعد مشكلة المعرفة ويضعها ضمن المشكلات الميتافيزيقية للتقليدية التى رفضها، فلم يستطيع - بالطريقة التى تناولها هو ذاته بها - أن ينفىها من كل عنصر ميتافيزيقي، ذلك أن كانت - كما يلاحظ هارتمان - رأى أن المقولات أو التصورات القبلية لا تنطبق على الأشياء فى ذاتها، يتفق هارتمان مع كانت فى ذلك بل ويعتبر هذا أمرا طبيعيا، ولكنه يرى أن نظرة كانت للمقولات على أنها - تصورات قبلية للفهم - جعل منها "وظائف عامة للذات" ومن ثم يصبح كانت متنبيا لإتجاه ذاتي، ثم أن نطلب من هذا الإتجاه الذاتى أن يكون بإمكانه تبرير موضوعية الخبرة، فهذا مبحث ميتافيزيقي يودى إلى النتيجة المنطقية بأن مشكلة المعرفة مشكلة ميتافيزيقية يجب استبعادها وفقا لمفهوم كانت، فالنقد بالمعنى الذى يفهمه كانت يحمل فى بورته الميتافيزيقا. يرى هارتمان أننا لو توقفنا عن استخدام النقد - بالمعنى الكانطى - بأنه أساس

(1) Ibid, P.38.

(2) Ibid, P.21, 39.

(3) Husserl, Edmund "Cartesianische Meditationen" Felix Meiner Verlager. Hamburg. 1977, S.9, 37.

المبادئ الذاتية واعتبرناه ما يأخذ في الاعتبار كل عناصر المنهج بمصداقه
العناصر المفارقة للذات وغير المفارقة - عندئذ لن يتسائل النقد عن محتوى
المشكلات ولن يكون هناك تناقض في اعتبار مشكلة المعرفة مشكلة ميتافيزيقية
ذات طابع نقدي⁽¹⁾.

يتفق نقد هارتمان لمعنى النقد عند كائط مع النقد الذي وجهه إليه بعض شراحه
حين ذهبوا إلى أن المنهج للترنسندنتالي عند كائط منهج ينصب أساسا على "الذات"
ومن ثم فليس له علاقة بالموضوعات. لقد تصدى "كوهين" Cohen أحد مؤسسي
مدرسة ماربورج لهذا النقد وبين أن التحليل للترنسندنتالي لا ينصب على الذات بل
على طريقة معرفتنا للأشياء بهدف التخليص على أن هذه المعرفة ينبغي أن تكون
قبلية، فلم تكن المشكلة الملحة في الفلسفة النقدية هي البحث مثلا عما إذا كانت
صورة المكان متعلقة بالأشياء أم تفرضها لذات، بل أن المنهج للترنسندنتالي إنما
يهتم أساسا بالكشف عن تكوين الأشياء وتبرير معرفتنا لها. بعبارة أخرى لم تكن
الفلسفة النقدية تهتم بالمضمون الموضوعي للمعرفة وإنما تهتم على الأحرى بمنهج
المعرفة.

ولاحظ كوهين أن كائط كان قد ميز في الطبعة الثانية من نقد العقل الخالص
بين القبلي الميتافيزيقي والقبلي للترنسندنتالي، الأول يشير إلى تصورات مبدئية على
التجربة، وهذه التصورات - لكي تكسب معنى واقعية - ينبغي أن تكون مبدأ
للخبرة ومنهجها للمعرفة وعندئذ فقط يتحول القبلي الميتافيزيقي إلى قبلي
ترنسندنتالي. يأخذ "كوهين" على سابقيه ممن تعرضوا لتفسير نصوص كائط أنهم
أهملوا هذا الانتقال من القبلي الميتافيزيقي إلى القبلي للترنسندنتالي فترتب على ذلك
النظر إلى القبلي الميتافيزيقي على أنه مجموع من العناصر المكونة للوعي،
وظهرت من جديد ثنائية الفكر والواقع، هذا في حين أن التأكيد على الانتقال من
القبلي الميتافيزيقي إلى القبلي للترنسندنتالي سيحول الناظر إلى دور التصورات
القبلية في ضمان الموضوعية وعندئذ تظهر المثالية النقدية عند كائط على أنها
تجمع بين المثالية والواقعية في تصور واحد هو التجربة، فالتجربة للكانطية وفقا
لكوهين ليست هي الوعي السيكلوجي الذي نجده في فينومينولوجيا هوسرل بل هي
لرياضة وعلوم الطبيعة أو هي باختصار لعلم النيوتوني⁽²⁾.

(1) PMC, Tome I, P. 78.

(2) Philonenko, Alexis "L'école de Marbourg" Librairie Philosophique, J. Vrin,
Paris, 1989, P.25,26.

ب - مشكلة المعرفة ميتافيزيقية:

رأى هارتمان أن لمشكلة المعرفة ثلاثة جوانب: جانب سيكولوجي وآخر منطقي وثالث ميتافيزيقي. هذا الجانب الثالث لا ينوب داخل الجانب السيكولوجي أو للجانب المنطقي، ففي هذا يكمن خطأ للمذهب السيكولوجي Psychologism من ناحية والاتجاه المنطقي Logicism من ناحية أخرى، إذ قصر كل منهما المعرفة على جانب واحد فقامت النظرية السيكلوجية برد المعرفة إلى أصل سيكولوجي، وقام الاتجاه المنطقي بردها إلى تركيب منطقي، فتخطى بذلك كل منهما حدوده للمشروعة وفي ذلك يكمن خطأ كل منهما. ولما كانت المعرفة كما حدد هارتمان في عبارته التي صدر بها مقدمه كتابه هي "الدراك شيء موجود قبل أي فعل معرفة ومستقل عن كل معرفة"، فإنه لا يمكن لأي اتجاه وحده أن يقدم للتفسير الصحيح لمشكلة المعرفة، فما دامت المعرفة إدراك للوجود فإن هذا كاف لتفسير الواجهة الميتافيزيقية للمشكلة وهو الجانب الثالث للمعرفة والذي يسميه هارتمان الجانب الأنطولوجي للمعرفة مادام مركزها ينحصر في صفة الوجود وهو موضوع المعرفة.

هذا هو خلاصة موقف هارتمان والآن إلى تفصيل القول

حين نشأ الاتجاه السيكولوجي في ألمانيا في النصف الأول من القرن التاسع عشر، تزعم للدفاع عنه كل من "ياكوب فريز Jakob Fries وفريدريك بينيكا Friedrich Beneke. نشأ هذا الاتجاه ضد الاتجاه الهيجلي المهيمن على الساحة في ذلك الوقت وذهب هذا الاتجاه إلى أن الأداة الوحيدة التي يمكن أن تكون في متناول أي بحث فلسفي هي الملاحظة الذاتية Self Observation وأنه لا يوجد سبيل لتأسيس أية حقيقة إلا بردها إلى العناصر الذاتية للملاحظة. من هنا يصبح علم النفس هو النظام الفلسفي الأماسي ويعد للمنطق والأخلاق والميتافيزيقا وفلسفة اللغتون وفلسفة التربية بمثابة علم نفسي تطبيقي، ولقد اعتبر كل من "فريز" و"بينيكا" كائنات رائدهم في هذا الاتجاه للمدى الذي دافع به عن صحة الخبرة، إلا أنهما ذهبا إلى أن كائنات كان مخطئا في محاولته تأسيس بحث مستقل عن الخبرة للوصول إلى معرفة بالصور القبلية للحدس وبالمقولات وفي بحثه عن أساس الصدق المفارق أو الصحة لموضوعية للمعرفة الإنسانية، ولتتهى "فريز" إلى أن مثل هذا البحث مستحيل وأن نقد العقل يمكن فقط أن يكون علما للخبرة قلّم على الملاحظة الذاتية. بإختصار وقف هذا الاتجاه ضد أية معرفة مستقلة عن الخبرة الفردية أو الشروط السيكلوجية⁽¹⁾.

(1) Abagnano, Nicola "Psychologism" in "Encyclopedia of Philosophy", Vol.6 P.520

يتفق هارتمان مع المذهب السيكلوجي في نقطة واحدة فقط وهي أن الذات العارفة شرط لفعل المعرفة وهو ما وافقت عليه أيضا الوجودية والخصية، فمما لا شك فيه أن كل معرفة ذات أصل سيكلوجي. إلى هذا الحد فقط يتفق هارتمان مع المذهب السيكلوجي ولكنه يرفض أن يكون بإمكان هذا الأصل تفسير تركيب المعرفة، وحجته في ذلك أنه لو كان تركيب المعرفة مشروطا بأصلها فهذا يعنى أنه علتها، وإذا قبلنا أن هذا الأصل يفسر تركيب صورة موضوع المعرفة فلنأخذ لن نستطيع أن نقطع بصورة تامة بقيمة المعرفة التي تسكنها هذه الصورة، فقيمة المعرفة لا تتحدد داخل الذات ولكن تدخل علاقة خارجية بين الذات والموضوع، علاقة مفارقة لكل منهما، كما سيأتى توضيح ذلك في حينه⁽¹⁾.

فإذا كان هارتمان لا يتفق تماما مع المذهب السيكلوجي ويرى أن علاقة المعرفة لا تتحدد تماما داخل ميدان الذات، فإن الاتجاه الآخر الذى يرى هارتمان أنه لا غنى عنه لتفسير علاقة المعرفة هو الاتجاه المنطقي. يرى هارتمان أن المنطق يتغلغل بمق داخل جوهر مشكلة المعرفة، فإذا كان علم النفس لا يمكنه وحده أن يحل مشكلة المعرفة لإتجاهه نحو الذاتية، فإن المنطق فى المقابل يتجه نحو الموضوع مثله فى ذلك مثل مشكلة المعرفة ومن ثم فهو أقرب إلى مشكلة المعرفة من علم النفس، ومع ذلك يرى أن هارتمان أن المنطق وحده لا يمكنه أن يقدم التفسير الصحيح لمشكلة المعرفة.

فإذا كانت مدرسة ماريبورج أو المثالية المنطقية Panlogism هى المدرسة التى تزعمت هذا الاتجاه القائل بأن مشكلة المعرفة تجد حلها داخل ميدان المنطق والعلاقات المنطقية، فمن الطبيعي أن نتوجه بالنقد للمذهب السيكلوجي الذى حصر المعرفة داخل حدود الذات، بل ويمكن القول دون أدنى مبالغة أنها للطرف المضاد للمذهب السيكلوجي، فعلى حين ذهب للمذهب السيكلوجي إلى إستحالة تأسيس أى بحث مستقل عن الخبرة وأنكر إمكانية الوصول إلى معرفة بأى صور قبلية للحس أو بالمقولات أو الوصول لصديق مفارق للمعرفة الانسانية، جعلت مدرسة ماريبورج - كما رأينا - العقل عبارة عن مجموعة من التصورات الخالصة، هذه التصورات ذاتها علاقات منطقية وكل وجود ومن ثم الواقع يرد إلى شبكة من العلاقات المنطقية، فالعقل كشف مستمر للأحكام، والموضوع نتاج لنشاط العقل الذى هو بطبيعة الحال ليس نشاطا سيكلوجيا، بناء على هذا لجأ أصحاب مدرسة

(1) PMC, Tome I, P.58,59

ماربورج في تفسيرهم لموضوعية الأحكام إلى المقولات وذهبوا إلى أنها ذات طبيعة قبلية صرفه مستقلة عن أي خبرة وهي ما يحدد قيم صدق الأحكام، لا وجود لمعرفة خارج هذه المقولات، بل أن للفكر ذاته يحضن لهذه المقولات.

لم يتوقف أصحاب مدرسة مابورج عند هذا الحد بل أنهم حتى في تبريرهم لصحة العلوم مثل علم الجمال والأخلاق أنكروا قيام هذه الصحة على أية شروط سيكلوجية وذهبوا إلى أن القوانين الخاصة بهذه العلوم لو القواعد المنهجية التي تحكم تركيب هذه العلوم هي ما تضمن صحة هذه العلوم^(١).

وإذا كان هارتمان قد أنكر على المذهب السيكلوجي القدرة على تفسير مشكلة المعرفة، فهو ينكر على الاتجاه المنطقي ممثلاً في المثالية المنطقية هذه القدرة أيضاً، وإن كان لا يستبعد تماماً الجانبين السيكلوجي والمنطقي في تفسيره لمشكلة المعرفة غير أن هذا يتطلب منا أن نعرض بإيجاز^(٢) للزاوية التي ينظر منها هارتمان للمنطق وهي نظره تخالف المفهوم الشائع للمنطق.

يشكل المنطق عالماً موضوعياً مثالياً مستقلاً، له موضوعاته وعلاقاته الخاصة وتحكمه قوانين خاصة. هذه الموضوعات موضوعات مثالية أنطولوجية، فهي مثالية من حيث أنها ليس لها وجود في عالمنا الواقعي ولكنها مع هذا ذات وجود في ذاتها كما أنها تعتمد على الذات، فالحكم مثلاً موقف تمارسه الذات ومن ثم فهو تركيب مثالي ولكن هذه الذات التي تمارس عملية الحكم ليست هي الذات التجريبية موضوع علم النفس ولكنها "الذات بصفة عامة" أو "الوعي المثالي بصفة عامة"، الوعي الذي نستبعد منه كل الشروط الفردية، "الوعي" بالمعنى الذي ذهب إليه الكانطية الجديدة. يختلف هارتمان عن الكانطية الجديدة في أنها إذا كانت قد جعلت "الوعي" تصوراً أساسياً ومن ثم فإن كل وجود يوجد بصورة محايدة داخل الوعي، فإن هارتمان يجعل لموضوعات المنطق وجوداً مغارقاً لهذا الوعي، بهذا المعنى تصبح موضوعات وتركيبات المنطق موضوعات واقعية مستقلة عن الذات. هذه الموضوعات لا تحكمها قوانين الفكر ولا قوانين المعرفة ولكن قوانينها الخاصة التي تسجل واقعيتها المثالية الموجودة في ذاتها والعلاقات الكامنة فيما بينها. هذه الواقعية المثالية هي موضوع الفكر المثالي، للفكر المثالي للوعي بصفة عامة^(٣).

(1) Abagnano, Nicola "Psychologism" in "Encyclopedia of Philosophy", Vol. 6 P. 521
(٢) نستلزل رؤية هارتمان للمنطق بالتفصيل في الفصل السابع عندما نتحدث عن المعرفة بالوجود المثالي.

(3) PMC, Tome I, PP. 66 - 68.

عالم المنطق هذا ليس عالماً منعزلاً على ذاته، ولكنه جزء من عالم أرحب وأوسع، عالم مستقل عن العالم الواقعي هو الوجود المثالي، الوجود المثالي وجود أنطولوجي مستقل مثله في ذلك مثل الوجود الأنطولوجي الواقعي وأن كان كل منهما يوجد بطريقة مختلفة وله قوانينه وعلاقاته الكامنة بداخله وللخاصة به، فالمنطق جزء من هذا الوجود المثالي ومن ثم قوانينه وأسسهِ وعلاقته ذات صفة أنطولوجية، فليس المنطق منطقاً صورياً ولكنه مجال أنطولوجي مستقل، تشكل أحكامه تركيبات مثالية خالصة ليست صورية ولكن واقعية مفارقة⁽¹⁾.

يتحرر مجال المنطق - بهذا المعنى - من كل وجهة نظر فلسفية خاصة أي أنه لا صلة له بالتعارض والاختلافات الموجودة بين وجهات النظر الفلسفية المختلفة، فالتعارض بين الواقعية والمثالية لا معنى له في إطار الحديث عن المنطق مادام المنطق ليس تجريبياً وليس موضوعاته موضوعات واقعية تجريبية وليس خاصاً بمذهب فلسفي معين، ولكنه صرح من الصور والعلاقات الصورية أو عالم من التركيبات محتوياتها وعلاقاتها موجودة في ذاتها.

هذا الاستقلال التام للمنطق - إستقلاله عن فروع الفلسفة كنظرية المعرفة مثلاً وإستقلاله الأنطولوجي من ناحية أخرى - لا يعنى أنه قاصر على التحديدات الصورية للمنطق التقليدي، ولكن يدخل ضمن نطاقه تركيبات أي محتوى فكري كائناً ما كان أصل هذا المحتوى". هنا تكمن الصلة بين المنطق في إستقلاله التام ونظرية المعرفة، فكل محتوى معرفي بالضرورة ذو تركيب منطقي معين أي ما كانت طريقة تقديم هذا المحتوى. هذا المحتوى مستقل ليس فقط عن العمليات النفسية ولكن أيضاً عن الطريقة التي نعرف بها، ذلك لأن لهذا التركيب جوهرًا منطقياً وليس ذا جوهر معرفي أو جوهر الفعل، فإذا كانت كل معرفة تتجه إلى معرفة موضوعها في تركيبه المثالي الخالص، ففي ذلك تتحقق الصلة بين المنطق ومشكلة المعرفة⁽²⁾.

ومن ناحية أخرى إذا كان من الممكن التحقق من كل شيء داخل العلوم فإن هذا يوضح أيضاً دور المنطق، ويوضح أن العالم المثالي الموضوعي لميدان المنطق هو الحد الأقصى للمعرفة، هو شرطها المنطقي، ثم أن صفتي اليقين والمثالية للثنتين تتصف بهما الرياضيات يجدان هنا لدى المنطق أساسهما. وإذا كانت كل معرفة

(1) PMC, Tome I, P. 73, AdrW, S.168,169, GdO, S.276

(2) PMC, Tome I, P. 68, 69.

نتجه ليس فقط نحو مطلب اليقين ولكن أيضا نحو الاستباق والتوقع، ففي ذلك يكمن تبرير الحديث عن "منطق المعرفة" مثلما بررت العمليات السيكلوجية -التي لا غنى منها لكل معرفة- الحديث عن علم نفس المعرفة⁽¹⁾.

ينكر هارتمان وجود أى صلة بين المنطق ومشكلة المعرفة أبعد من هذا. نعم الصلة بين المنطق ومشكلة المعرفة أكثر قربا من الصلة بين علم النفس ومشكلة المعرفة لإغماص علم النفس فى الذاتية، أما المنطق فلأنه يمس موضوع المعرفة - مثله فى ذلك مثل مشكلة المعرفة - فهو أقرب إلى مشكلة المعرفة من علم النفس، إلا أنه لم يمس محتوى الموضوع وإنما تركيبه المنطقى. من هنا رفض هارتمان للجوء التام للمنطق فى تفسير مشكلة المعرفة مثلما رفض من قبل الاعتماد المطلق على علم النفس فى تفسيرها فكلاهما لم يمس جوهر المعرفة بمعناها الصحيح، ذلك لأن موضوع المعرفة - كما قلنا - هو الوجود أو إدراك الوجود، من هنا لم يكن من الممكن سوى لنظرية المعرفة من حيث أنها مبحث المعرفة بالوجود Gnoseologie أن تتناول الجانب الأنطولوجى أو الميتافيزيقى للمعرفة.

وهكذا يمكن تلخيص موقف هارتمان فى النقاط التالية:

١ - لقد ارتكب علم النفس والمنطق نفس الخطأ فى تناول كل منهما لمشكلة المعرفة وإن كان كل منهما قد سار فى اتجاه مضاد، فقصر علم النفس معالجته لها على العنصر الذاتى وأهمل الصلة بين الفعل وموضوع المعرفة، وتناول المنطق الجانب المعقول من موضوع المعرفة وأهمل الفعل الذى يربط الذات بالموضوع فتحظى بذلك كل منهما لحدوده المشروعة بتناوله مالميس فى حقيقته موضوعا له وهو مشكلة المعرفة بمعناها الميتافيزيقى.

٢ - للتركيب المنطقى لموضوع المعرفة هو ما يهم المنطق من مشكلة المعرفة. نعم هذا التركيب على جانب كبير من الأهمية فى دراسة مشكلة المعرفة ولكنه لا يشكل وحده ظاهرة المعرفة.

٣ - التركيب المنطقى للموضوع هو الجانب الخارجى للظاهرة أو جانبها المعقول.

٤ - اظاهرة المعرفة جانبان: جانب معقول وجانب -وهو الأكثر أهمية- لامعقول أى الجانب الميتافيزيقى الذى يتخطى قدره للعقل على معرفته. لا يتناول علم

(1) Ibid, Tome I, P.69.

النفس ولا المنطق هذا الجانب، ولقد كان الاستبداد الذي مارسه المنطق - في رأى هارتمان - على سائر فروع الفلسفة هو السبب في تجاهل هذا الجانب اللامعقول واستبعاده عند تناول مشكلة المعرفة.

هـ - ظاهرة المعرفة في جوهرها علاقة مفارقة بين ذات عارفه وموضوع معروف. هذه الصلة صلة ديناميكية بعيدة عن مجال اهتمام علم النفس والمنطق، لا يمكن سوى لنظرية المعرفة من حيث أنها تبحث المعرفة بالوجود أن تتناولها.

الفصل الثانى

وصف ظاهرة المعرفة

إنهينا مع هارتمان إلى أن مشكلة المعرفة ليست مجرد مشكلة سيكلوجية أو منطقية - إن كان كل منهما يشكل جانباً منها - وهذا هو معنى مشكلة المعرفة بالمعنى العام ولكنها مشكلة ميتافيزيقية - ما فوق منطقية وما فوق سيكلوجية - وهذا هو المعنى للتحقيق لمشكلة المعرفة، أو أنها مشكلة معرفية gnoséologique.

السؤال الذي يبرز الآتي :

كيف نتناول مشكلة المعرفة:

رأينا أن هارتمان في تحديده لمعنى الميتافيزيقا النقدية قد رأى أنه لا يصح في تناولنا لأي مشكلة أن نبدأ من وجهة نظر مسبقة لأنها ستؤدى بنا بالضرورة إلى موقف محدد أو حل قد وضع بصورة مسبقة . وهو ما يؤدى إلى الانحراف عن الطريق السليم والوقوع في الميتافيزيقا التأملية التي تبدأ من وجهة نظر محددة . فعندما بدأ ديكارت على سبيل المثال - من قضية واحدة محددة رآها واضحة بذاتها وهي فكرة الكوجيتو فقد إنتهى بناء عليها إلى موقف محدد بصورة مسبقة - وإلى نظرة فلسفية أحادية ومن ثم فقد وقع في الميتافيزيقا التأملية⁽¹⁾.

كيف يمكن أن نتجنب إذن الوقوع في هذه الميتافيزيقا التأملية في تناولنا لمشكلة محددة؟.

يرى هارتمان أنه من اللبنيى أننا لا يمكننا أن نتحدث عن حل لمشكلة معينة - ومشكلة المعرفة هي موضوعنا هنا - إلا بعد توضيح المسائل التي تكون هذه المشكلة ، فحل المشكلة يتوقف على طريق إدراك المسائل المكونة لها ، ولكن إدراك مشكلة المعرفة بدوره يعتمد على طريق إدراك ظاهرة المعرفة ذاتها . من هنا كان لابد من وصف ظاهرة المعرفة أولاً ، هذا للوصف سيظهر لنا مشكلاتها أو المعضلات الكامنة في ظاهرة المعرفة ، عندئذ فقط يتكون لدينا مشروعية الحديث عن حلول لمشكلة المعرفة⁽²⁾.

هذا يعنى أن نتناول مشكلة المعرفة لا بد أن يمر بخطوات محددة : وصف ظاهرة المعرفة ، هذا الوصف ليس وصفاً لوجهة نظر خاصة للمعرفة ولكنه وصف للموقف الطبيعي للمعرفة ، وصف للوقائع ، للذات الواعية التي تعرف ولظاهرة المعرفة من كل جوانبها ، فهو وصف سابق على كل نظرية وكل وجهة نظر وكل

(1) Stegmüller, W "Main Currents in Contemporary German, British & American Philosophy", P. 36

(2) PMC, Tome I, P. 79 - 80

حل مقدم مسبقاً وكل شكل يمكن به عرض مشكلاتها^(١)، فوصف المعرفة ليس أكثر من نقطة بداية تمكنا من إظهار مشكلات المعرفة، إذ ينتج عن هذا الوصف ظهور مشكلات أو معضلات كلمنة في ظاهرة المعرفة.

ولكن هذه المشكلات هي بدورها في حلجة إلى تحليل وتصنيف فتمنى إتهينا من تحليل ووصف الوقائع، لا بد أن يتبع ذلك مقارنة الوقائع بعضها ببعض والتحقق منها وتصنيفها وإبراز التناقضات والمعضلات الموجودة في الظواهر دون أن نحاول التغلب عليها أو إزالتها، فهذه أمور تدرج تحت مهام النظرية ذاتها. المنهج الفينومينولوجي هو ما يضطلع بالمهمة الأولى، مهمة وصف الظواهر، بالمنهج الإشكالي Aporetique^(٢) هو ما يقوم بمهمة عرض المشكلات وإبراز التناقضات والمعضلات الكامنة في الظواهر. كلا المنهجين يقفان عند عتبة النظرية دون أن يحاول أي منهما تجاوزها، من هنا لم يكن المنهج الفينومينولوجي والمنهج الإشكالي سوى مرحلة أولية سابقة على كل نظرية وكل وجهة نظر وكل حل ممكن^(٣).

سيركز الباحث حديثه في هذا الفصل على وصف ظاهرة المعرفة، على أن نترك معضلات المعرفة للفصل القادم إلا أننا لا بد أن نبدأ بتحديد المعنى الذي يتناوله هارتمان، معنى للظاهرة وحدود المنهج الفينومينولوجي، ولأسيما أنه قد مر بمرحل كثيرة من التطور وإستخدامه فلاسفة كثيرون بمعان مختلفة، فبأى معنى يتناوله هارتمان؟

لم يقصد هارتمان "بالظواهر" ما قصده الفيلسوف الألماني "يوهان لامبرت" Johann Lambert من أنها الملامح الخادعة للخبرة الإنسانية ومن ثم فقد عرف الفينومينولوجيا بأنها نظرية الخداع Theory of Illusion^(٤) كما لم يستخدمها بالمعنى الذى يستخدمها به كلف في معرض تفرقه بين الموضوعات كما تبو للموضوعات في ذاتها حين أطلق على الأولى "الظواهر" والثانية "الأشياء في ذاتها" وذهب وفقاً لهذه التفرقة إلى أننا لا يمكننا أن نعرف سوى الظواهر، ولم يعن بها ما عناء "هوجل" في معرض حديثه عن مراحل تطور الروح من أنها العلم الذى نعرف من خلاله الروح أو العقل في ذاته من خلال دراسة الطرق التى يبدو لنا

(1) PMC, Tome I, P.81, Tow Ways P. 135

(٢) المنهج الإشكالي هو ذلك الذى يصف المشاكل غير القابلة للحل وصفاً لا يتوخى به بلوغ حلول بشأنها ولكنه يهدف إلى تحليلها. راجع في ذلك: عبد المنعم الحفنى "المعجم الفلسفى" الدار نشرية ١٩٩٠ من ٢٢٦.

(2) PMC, Tome I, P. 83, 124

(3) Spiegelberg, Herbert, "The Phenomenological Movement" Martinus Nijhoff, The Hague, 1960, Vol. 1, P. 11.

فيها^(١)، ولكنه يستخدمها أى الفينومينولوجيا بالمعنى الذى اكتسبته ابتداء من منتصف القرن للتسع عشر حين أصبح مصطلح "الظاهرة" مرادفا لمصطلح "الواقعة"، ونتيجة ذلك أصبحت الفينومينولوجيا منذ ذلك الوقت دراسة وصفية للأصاق الدفينة داخل الظواهر يربطها فلاسفتها على ما يلى :-

١- الفينومينولوجيا علم وصفى صرف للظواهر للملاحظة ولكنها ليست علما تجريبيا، نعم يستخدم فلاسفتها مصطلحات "الوصف" و "الظواهر" و "الوعى" ولكن ليس بالمعنى الشائع لدى العلماء.

٢- إذا كانت قضايا الفينومينولوجيا قضايا ليست تجريبية، فإن صدقها أو كذبها لا يعتمدان على الملاحظة الحسية. يعتمد صدق القضايا التجريبية على الوصف الدقيق للظواهر.

٣- حيث أن "الظواهر الملاحظة" لا تعنى لدى فلاسفة الفينومينولوجيا ما نعيه لدى العلماء من أنها الموجودات الجزئية التى يمكن ملاحظتها، فإنها تلتى مرادفا للماهيات، الظواهر الملاحظة هى الماهيات أو الجواهر، أى للملاحح للضرورة الثابتة غير المتغيرة للموضوعات ولتى بدونها لا يكون الموضوع هو ذاته.

٤- ليست "الماهيات" موضوعات الإدراك الحسى ولا يمكن معرفتها بالتجريد من حيث أن التجريد تعميم مستمد من أمثلة جزئية. وسيلة المعرفة الممكنة هى فقط الحدس أو الرؤية الواضحة المباشرة ولتى تختلف عن رؤية موضوعات الملاحظة الحسية، فمعرفة الجواهر بالحدس تعنى أن صدق أو كذب قضاياها لا يعتمد على صدق أو كذب القضايا التجريبية ولكنها قضايا واضحة بذاتها ينتج وضوحها من أنها تمجل موضوعات حدس.

٥- أضاف "هوسرل" للشروط السابقة ما أسماه "وضع الوجود بين قوسين" أو "التوقف عن الإعتقاد فى الوجود" ويعنى به أن نبحث فى الماهيات بصرف النظر عن وجودها الفعلى. هذا للتوقف عن الإعتقاد فى الوجود أو لتطيق للحكم ليس هو ما قصده ديكرت من الشك المنهجى وإنما المقصود منه الإمتناع مؤقتا عن إصدار أحكام تتعلق بالوجود وتمكننى من أن أصبح "مشاهدا محايدا" لذاتى وسائر الأشياء ولا يتم الوصف إلا بعد التوقف عن الإعتقاد فى الوجود .

(1) Spiegelberg, Herbert, "The Phenomenological Movement" Vol. 1, P.13.

٦- للتأكد من دقة الوصف، يمدنا هوسرل بما أسماه "منهج التغيرات التخيلية" ومفاده أنه للوصول إلى معرفة ماهية الموضوع والتأكد من صدق المعرفة، علينا أن نخضع أحد أمثلة هذا الموضوع لتغيرات عديدة تخيلية، بحيث نستطيع أن نحدد العناصر المهمة التي يجب أن يكشف عنها هذا الموضوع ليظل كما هو، فالوصف يكون صحيحا ونقيا للمدى الذي لم يستبعد من الشيء الموصوف أحد عناصره الجوهرية التي بدونها يتوقف هذا الشيء عن كونه هو ذاته.

٧- لا تصف قضايا الفينومينولوجيا سوى الأعمال القصدية. إبتعار هوسرل فكرة القصد intentionality من الفلاسفة المدرسين الذين كانوا أول من إستخدمها لتختفى وتعود بعد ذلك على يد فرانس برنتانو ١٨٣٨-١٩١٧ ولكنه إستخدمها بمعنى مختلف. يعنى برنتانو بالقصد : العلاقة الواقعية بين الظاهرة العقلية والظاهرة الفيزيائية، أما هوسرل فقد جعل "القصد" مرادفا للشعور أو الوعي ومن ثم لا يمكننى من مجرد الشعور أو الوعي أن أستدل على وجود أو عدم وجود موضوع فعل القصد، فموضوعاته موضوعات باطنية محيطة^(١).

المعرفة لدى هارتمان "ظاهرة" بهذا المعنى الفينومينولوجى للظاهرة، وليس بالمعنى التجريبي، فإذا كانت الظواهر بالمعنى الفينومينولوجى جواهر أو ماهيات أو الملامح الضرورية الثابتة غير المتغيرة للموضوعات، فإن وصف "المعرفة" كظاهرة بهذا المعنى ليس وصفا تجريبيا أى أنه ليس وصفا لحالات جزئية تظهر فيها المعرفة. نعم يبدأ الوصف من هذه الحالات الجزئية للتجريبية كاملة دون أن يكون غرضه الوصول إلى تعميمات من تلك الحالات الجزئية ولكن للوصول إلى الملامح الضرورية لكل معرفة ممكنة علمية كانت أو فجأة. لا يفرق الوصف بين هذه وتلك ولكنه يحاول الوصول إلى الملامح المشتركة بينهما. هذه الملامح هى جوهر الظاهرة وهذا الجوهر مستقل بالضرورة عن الأمثلة التي بدأنها منها. من هنا

(١) إعتد الباحث في شرح الفينومينولوجيا على المراجع التالية بتصرف:

Schmitt, Richard "Phenomenology" in "Encyclopedia of Philosophy", PP. 135 - 151
Husserl, Edmund "The Idea of Phenomenology" in "Readings in 20th Century Philosophy" ed. by: William Alston & others, The Free Press of Glencoe 1963, PP. 632 - 676.

Scheler, Max "Phenomenology and the Theory of Cognition" in Selected Philosophical Essays "Trans. by: Lachterman, David, Northwestern, University Press. Evanston, 1973, PP. 136 - 201.

إتفق هارتمان مع هوسرل على إستخدام منهج الرد الماهوى eidetische Reduktion الذى يقوم على التمييز بين الواقعة Faktum والماهية Eidos وفيه نرد الوقائع الجزئية أو الفردية إلى الماهية الكلية أى نرد الأشخاص مثلا إلى ماهية الإنسان^(١).

إعتمادا على هذا للمنهج -منهج الرد الماهوى- إتفق هارتمان مع هوسرل فى أن الظاهرة معطى حسمى قبلى واضح بذاته. يعنى هوسرل بالوضح الذاتى أن هناك بلا شك معطى ما موجود فى ذاته ويبدو على نحو ما أمام الحس، وما يبدو منه ليس هو صورته ولكنه يظهر بذاته. هذا المعطى موضوع للحس ويجب أن نقبله على النحو الذى يظهر فيه^(٢).

إلا أن ما عناه هوسرل بضرورة أن يقتصر الوصف على المعطيات الحسية ذات الوجود الموضوعى الممتثل كان يعنى شيئا يختلف تماما عما عناه هارتمان، فقد اختلف تصور كل منهما للمنهج الفينومينولوجى. من هنا اختلف تحليل هارتمان لظاهرة المعرفة عن تحليل هوسرل له.

رأى هوسرل أننا لا يمكننا أن نمارس الوصف إلا باستخدام ما أسماه 'منهج الرد الفينومينولوجى للترنسندنتالى transzendente Reduktion' الذى يعنى أن نرد المعطيات فى الشعور الماذج إلى ظواهر متعالية فى الشعور المحض، وإعتمادا على هذا المنهج يجب أن نتوقف عن الإعتقاد فى الوجود الواقعى لموضوعات العالم الطبيعى ومن ثم عن "الأنا" من حيث أنها موجود داخل هذا العالم، ومتى تحقق هذا للتعلق، تعليق الحكم، لم يتبق أمامنا سوى "أنا ترنسندنتالية" و"موضوعات قصدية متضالفة". هذا العالم عالم الأنا الخالص، الوعى الخالص، والعالم الموضوعى الذى لاوجود فيه سوى للأنا يكون "ميدانا ترنسندنتاليا". الوصف للخالص لدى هوسرل ليس سوى وصف هذا الميدان للترنسندنتالى. موضوعات هذا الميدان تتصف للوضوح وهذا الوضوح نكتسبه من حيث أنها ليست سوى موضوعات للأنا. هذا الميدان للترنسندنتالى من الممكن معرفته ووصفه بوضوح، وحيث أنه بموجب الرد الفينومينولوجى للترنسندنتالى لا وجود فى هذا الميدان سوى للذات الترنسندنتالية وموضوعاتها، فإن هذا يعنى أن الوصف ليس

(1) Pmc, Tome I, P.122

(2) Husserl, Edmund, Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology" trans. by: Royce Gibson, P.83

موى وصف للذات ولأنا لا نعرف شيئاً، وينحصر كل عملنا فى إستخلاص الميدان الالتهائى للخبرة الترنسندنتالية وتقديم تفسيرات لالتهائية له⁽¹⁾.

من جانب آخر يوضح هوسرل أن وضع للعالم الطبيعى بين قوسين بموجب الرد الفينومينولوجى للترنسندنتالى لا يعنى إنكار وجوده. فالعالم الواقعى هو الآخر اماناً كظاهرة بفارذ الفينومينولوجى لا يمنع من أنه يمكننى أن أصف محتوى هذا العالم الواقعى الذى أنا على يقين من وجوده الطبيعى وأن يكون لدى عنه موضوعات قسدية، فمن الممكن أن أصف الوجود كظواهر بشرط ألا يتأثر وصفى بالاعتقاد أو عدم الاعتقاد فى الوجود الواقعى للموضوعات. يتم الوصف إذن فى اتجاهين: يمكن من جهة وصف أحوال الوعى والأفعال السيكلوجية كالادراك والتذكر ومن جهة أخرى يمكن وصف الموضوعات القسدية من حيث أنها التحديدات التى تنسبها الأنا لنفسها⁽²⁾.

من هنا نرى أن المنهج الفينومينولوجى - كما يفهمه هوسرل - يفترض بالضرورة الرد للترنسندنتالى فلا يمكن تنفيذ الوصف الخالص الا بعد تنفيذ الرد للترنسندنتالى.

لم يعتقد هارتمان فى ضرورة استخدام منهج الرد للترنسندنتالى. رأى هارتمان أنه من الممكن وصف ظاهرة المعرفة دون استخدام هذا المنهج ومن ثم دون أن نمارس وضع الوجود بين قوسين، إذ أن موضوع المعرفة يبدو فى تحليله للمعرفة موضوعاً ترنسندنتاليا وله وجود فى ذاته - كما سيوضح فيما بعد - نعم قد يكون هذا العلو وهذا الوجود فى ذاته خدعة^(*) ولكنهما على أية حال جزءان لا يتجزأ من الظاهرة ذاتها فهما معا يكوئان الجانب الميتافيزيقى للظاهرة، وحيث أن هارتمان يبغي وصف كل ظاهرة المعرفة لا جزء منها فإنه بالتالى يجب أيضا وصف هذا الجانب الميتافيزيقى وعدم تجاهله وعندئذ لا يمكن تحويل الوجود إلى وجود عقلى صرف مثلاً فعل هوسرل عندما حول الوجود فى ذاته بمقتضى الرد

(1) Held, Klaus "Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des Ich bei Edmund Husserl", Martin Nijhoff, 1966 S. 17.18.

(2) Ibid, S.21.

(*) يبدو أن هارتمان يذهب مذهب الفينومينولوجين فى أنه على الرغم من أن الظاهرة واضحة بذاتها وموضوع حسن فإن إجمال الخطأ وارد وذلك على عكس معنى الموضوع الذى لدى المذهب العقلى والذى هو صفة المعرفة بالطلق المطلق. راجع فى ذلك.

Levin, David "Husserl's notion of self - evidence" in "Phenomenology & Philosophical Understanding" ed. by: Edo Pivcevic, P, 55.

الفينومينولوجي الترنسندنتالي إلى وجود قصدي. أما هارتمان فقد رأى أنه لا يمكن أن يشمل الوصف كل ظاهرة المعرفة وأن نستخدم في نفس الوقت منهج الرد الترنسندنتالي، فلم ير هارتمان ما يمنع أن يكون الوصف وصفاً ميتافيزيقياً ما دام محتوي الظاهرة التي يقوم بوصفها محتوي ميتافيزيقياً وليس تركيباً ذهنياً محائياً، فليس من وظيفة الوصف التمييز بين الجوانب الميتافيزيقية والجوانب غير الميتافيزيقية للظاهرة ولكنه وصف محض لما يجده داخل الظاهرة، فهو وصف قبلي سابق على توضيح المشكلات والتمييز بينها. يرى هارتمان أنه بهذه الصورة فقط يمكن للفينومينولوجيا أن تتحول إلى علم وصفى للجواهر، علم سابق على كل وجهة نظر، أما إذ تبيننا بصورة مسبقة وجهة نظر الكمون - تلك التي يتبناها هوسرل - عندئذ لن نستطيع أن نقدم لمشكلة المعرفة أساسها الصحيح الذي تحتاج إليه⁽¹⁾.

وعلى كل فلم يكن هارتمان هو الوحيد الذي أقر لمكانة ممارسة الوصف الفينومينولوجي دون استخدام منهج الرد الترنسندنتالي ودون الالتزام بتطبيق الحكم بشأن الوجود الطبيعي، فهو في هذا يأتى متفقاً مع مارتن هيدجر وجابريل مارسيل الذين استخدمنا منهج الوصف دون أن يلتزما بما رآه هوسرل وماكس شيلر من ضرورة للتوقف عن الاعتقاد في الوجود⁽²⁾.

تبقى نقطة أخيرة يبتعد بها هارتمان ليس فقط عن هوسرل ولكن عن هيدجر وشيلر أيضاً، ففي هذه النقطة ما يؤكد ما قلناه سابقاً من أن الوصف الفينومينولوجي لدى هارتمان ليس سوى مرحلة أولية في البحث. يستخدم هوسرل كلمة "ظاهرة" بمعنى ما هو واضح وما هو معطى، هذا المعطى معطى حتمى لا يخفى وراءه وجوداً أكثر عمقا أو أكثر صدقا. يتفق شيلر وهيدجر مع هوسرل في هذا الاستخدام، لا يوجد وراء "الظاهرة" وجود آخر أكثر حقيقة أو صدقا منها.

لا يأخذ هارتمان بهذا الرأي بولكنه يسترجع أهمية القول - وذلك تحت تأثير فلاطون وأرسطو - بأن الظواهر ليست وجوداً ولكنها الطرق المؤدية للوجود فنحن لا نكتشف الوجود إلا من خلال المعرفة، فالمعرفة هي ما يفتح لنا السبيل إلى ادراك الوجود - أى معرفة أن هناك وجوداً، إلا أن هذا الوجود الذى يظهر للمعرفة ليس هو الوجود فى كليته ولكنه القدر من الوجود الذى يمكن لنا أن نعرفه بومن ثم

(1) PMC, Tome I, pp. 122 - 124

(2) Janssen, paul "Edmund Husserl" Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1976, S.17.

لا يتوحد الوجود في كليته مع المعرفة أى لا يتوحد مع الظاهرة بولو كانت الظاهرة هي ذاتها للوجود لكن يكفى - بالنسبة لهارتمان - للوصف الماهوى أن يكون كل الفلسفة. أما لدى هومرل فلائه لا وجود آخر خارج الظاهرة ،فقد رأى أن الفلسفة الفينومينولوجية كافية لإعداد الحل لكل مشكلات الفلسفة ،فهى علم قادر على تحقيق ذلك. يرى هومرل أن "وصف الميدان الترנסندنتالى ليس وصفا فلسفيا بالمعنى الدقيق لكلمة فلسفة ولكنه الخطوة الأولى التى تمارس فيها أسلوب عالم الطبيعة الذى يهمل دليل الخبرة الطبيعى ثم تلتى الخطوة الثانية والتى هي نقد الخبرة الترנסندنتالية والمعرفة الترנסندنتالية بصفة عامة ،هذه الخطوة لإجراء فلسفى بولو أدركنا جيدا هذا التمييز ،عندئذ يمكن القول أن الفينومينولوجيا تتوحد مع الفلسفة⁽¹⁾.

يتفق شيلر مع هومرل في هذا ،أما بالنسبة لهارتمان فلاوصف الفينومينولوجى ليس سوى مرحلة أولية فى البحث ومتى إنتهينا من هذه المرحلة الأولى ،فإن المنهج الاشكالى يقوم بوظيفته فى استخلاص المشكلات والمعضلات ،ومتى أصبحت المشكلات والمعضلات معروضة بشكل واضح ،عندئذ يمكن الحديث عن إمكانية حل مشكلة المعرفة⁽²⁾.

١ - التحليل الأساسى للإدراك :

(١) نفترض كل علاقة معرفية ذاتا عارفة وموضوعا معروفا ولكن لكل من الذات والموضوع وجود مستقل عن الآخر ،ينتمى كل منهما بهذا الوجود للمسئول بصورة قبلية خارج علاقة المعرفة التى تجمع بينهما⁽³⁾ ،ومن ثم فالحد الذى يلعب دور "الذات" فى علاقة المعرفة ليس "ذاتنا" سوى بالنسبة "لموضوع" والعكس ،بمعنى أن الحد الذى يلعب دور للموضوع ليس موضوعا للمعرفة إلا بالنسبة لذات يوجد أمامها ،فكل منهما ليس "ذاتنا" أو "موضوعا" إلا بالنسبة لحدده الآخر ،فهما مرتبطان معا بعلاقة التضاد⁽⁴⁾.

إن فكرة أنطولوجية كل من الذات والموضوع هي الفكرة الجوهرية التى تدور حولها سائر نظرية المعرفة. ليست هذه الفكرة وجهة نظر ميتافيزيقية مسبقة ولكنها - وفقا لهارتمان - متضمنة فى وعينا الطبيعى بالموضوع ويبررها ،فالوعى

(1) Husserl, Edmund "Cartesianische Meditationen" Felix Meiner Verlag. Hamburg, 1977, S. 31

(2) Morgenstern, M. "Nicolai Hartmann. Grundlinien einer wissenschaftlich orientierten Philosophie" Franke Verlag, 1992, S.23.

(3) GdO, S. 140

(4) PMC, Tome I, P.87, GdO, S. 151

الطبيعي المعرفي لا ينظر لموضوع المعرفة إلا كوجود في ذاته^(١). وفقاً لها ان
ليست المعرفة مجرد ظاهرة للوعي - تمثلاً، فكرة أو خيالاً - ولكنها علاقة بين
ذات وموضوع لكل منهما وجود مستقل ومن ثم فهي علاقة مفارقة للوعي، أو
أنها فعل مفارق من حيث أن المعرفة تنظر إلى موضوعها كموضوع ذي وجود في
ذاته مستقل عن معرفته سواء كان هذا الموضوع داخلياً أو خارجياً، إذ أنه حتى
الحياة الشعورية للإنسان توجد بصورة مستقلة عن معرفتها. على هذا الأساس فإن
علاقة الإدراك علاقة أنطولوجية في أساسها كعلاقة تربط بين الوعي والواقع
الخارجي عنها، هذه العلاقة ليست هي العلاقة الوحيدة ولكنها إحدى العلاقات التي
تربط بين الذات والواقع كطرفين مستقلين لكل منهما وجوده المستقل - تشكل علاقة
الإدراك مع - الرغبة والخوف والأمل والخبرة والحرص - مجموعة أفعال مفارقة
تكتشف من خلالها للحياة الواقعية للإنسان كحياة موجودة في العالم ومرتبطة به
بعلاقات تبادل لا نهائية^(٢).

(ب) العلاقة المكونة للمعرفة علاقة مزدوجة ولكنها ليس عكسية. فالواقعة
التي تلعب دور "الذات" في صلتها "بموضوع" تختلف عن الواقعة التي تلعب دور
"الموضوع" في صلتها "بذات". داخل العلاقة القائمة بينهما لا يمكن أن يتبادل كل
منهما وظيفته. وظيفة الذات تختلف عن وظيفة الموضوع، هناك إذن في علاقة
التضاد القائمة بينهما علاقتان مختلفتان في الكيف ولكنهما مرتبطتان بشدة لا
يمكن فصل أحدهما عن الأخرى ولكنهما وجهان لنفس العلاقة الأساسية المكونة
للمعرفة.

(ج) وظيفة "الذات" "إدراك" للموضوع ووظيفة "الموضوع" أي يكون مدركاً
بواسطة الذات.

(د) يمكن وصف إدراك apprehension الذات للموضوع بأنه خروج
الذات من ميدانها ودخولها إلى ميدان الموضوع للمفارقة بالضرورة وغير
المتجانس مع ميدان الذات، فالذات تترك وتعرف تحديات الموضوع وتقدمه في
ميدانها الخاص.

(هـ) لا تترك "الذات" خصائص الموضوع الا خارج ذاتها، لأن استقلال "الذات"
عن "الموضوع" لا يخفى حتى داخل الوحدة التي يقيمها فعل المعرفة بينهما،

(1) Hirschberger, Johannes "Geschichte der Philosophie" II. Teil. 6. Auflage, Freiburg
1963, S.607.

(2) New Ways, P.135, 136, PMC, Tome II, P,12

فالوعى بهذا الاستقلال بين "الذات" و "الموضوع" جانب ضرورى للوعى بالموضوع، فالموضوع - فى حالة إدراكه بذات معينة - هو بالنسبة لها شئ خارج عنها فهو objectum أى ما تحول إلى موضوع بالنسبة لهذه الذات، وإذا كانت الذات لا تترك الموضوع سوى فى مفارقتها لها أو فى استقلالهما عن بعض، فإن الوعى بالموضوع لا يتحقق لها الا متى علقت إلى مجالها الخاص. تتحقق المعرفة إذن فى ثلاث خطوات:

١ - تخرج الذات عن نفسها.

٢ - لذات خارجة عن مجالها.

٣ - تعود الذات إلى ميدانها.

(و) لا يغير إدراك الذات للموضوع من جوهرها بمعنى أن الموضوع لا يتحول إلى موضوع محليث. فإدراك الذات للموضوع لا يعنى سوى لنتاج الذات لتركيب له نفس هوية الموضوع. هذا التركيب هو "صورة الموضوع" داخل الذات، بفقد خلق فعل المعرفة داخل الذات وعيا بموضوع وصورة لهذا الموضوع^(١).

وهكذا يأتى هارتمان على الطرف النقيض للكائناتية الجديدة التى آمن بها فترة من الزمان والتى لا تعترف بأى موجود مفارق للوعى ومستقل عن الذات والتى لا ترى فى المعرفة سوى أنها خلق الذات لموضوعها^(٢).

٢ - صورة الموضوع داخل الذات :

(١) لا يصاحب قيام الذات بفعل المعرفة وعيا بذاتها، أو بالصورة التى تنتجها للموضوع أو بالعمليات التى يحدث بها إدراك الموضوع . لا وجود لما يسمى "الوعى المنعكس" لا وجود سوى لوعى بالموضوع الذى تتركه^(٣).

يناقش هارتمان هنا تساؤلا يستمولوجياً قديماً وهو كيف يمكن للذات التى تمارس عملية الإدراك أن يكون لها بمعرفة بنشاطها العظمى بأفعالها الذهنية أو بالصور التى تعرف من خلالها موضوعات الإدراك؟ فإذا كانت معرفة هذه الموضوعات يستلزم وسيطا هو الأفعال الذهنية أو صور الموضوعات، فإن معرفة هذا الوسيط يتطلب وسيطا آخر وهكذا إلى ما لا نهاية^(٤).

(1) PMC, Tome I, P.88, GdO, S. 149

(2) Stegmüller, W. "Main Currents in Contemporary German, British & American Philosophy", P.36

(3) PMC, Tom I, P.88

(4) Stegmüller, W. "Main Currents in Contemporary German, British & American Philosophy" P. 222

(ب) هناك "وعى منعكس" فقط متى إنعكس هذا الوعي على المعرفة ذاتها. يمكن فقط للمعرفة أن تنعكس على ذاتها. هذا الانعكاس مستقل عن أى نظرية، نخبره فى حياتنا اليومية، يحدث فقط عندما نشعر أننا قد ارتكبنا خطأ معيناً، فالخبرة اليومية تقدم لنا المعرفة كتقدم مستمر أو كتصحيح مستمر للأخطاء. هذه النظرة للمعرفة هى نظرة الخبرة اليومية للمعرفة وعندما تنعكس المعرفة على ذاتها يمكن أن يكون لدينا وعى بصورة الموضوع أو وعى منعكس على ذاته.

(جـ) "صورة الموضوع" أو "تمثل الموضوع" دخل للذات هو محتوى الشيء المدرك والذي أنتج فعل المعرفة. هذه "الصورة" أو "التمثل" ليست هى الموضوع ذاته ولكنها الموضوع مرئياً أو مدركاً أو فى حالة التفكير فيه. لا يمكن للذات أن تميز بين "الموضوع فى ذاته" و"صورة الموضوع" إلا متى اكتشفت خطأ هذه الصورة أو عدم ملائمتها أو تطابقها مع الموضوع، وهذا الكشف يحدث فقط عندما يتكون لدى الذات وعى جديد - بنفس الموضوع يتعارض محتواه مع المحتوى الأول.

(د) ليست "صورة الموضوع" هى الذات أو "الموضوع" ولكنها العنصر الثالث فى العلاقة المكونة للمعرفة يرتبط بكل منهما بعلاقة داخلية خاصة، يعنى تنتمى من جانب إلى ميدان الذات من حيث أن الذات يمكنها أن تعدل من هذه الصورة، وتتشارك من جانب آخر مع الموضوع فى أن لكليهما خاصية الوجود الموضوعى.

(هـ) حيث أن احتمال للخطأ فى المعرفة وارد من حيث أنه ليس من الضروري "صورة الموضوع" أن تأتى تمثلاً دقيقاً للموضوع، فإن متراه العين فى حالة الإدراك الخاطئ هو أيضاً تمثل ولكنه "تمثل" لما ليس فى حقيقته موجوداً^(١).

ترى الباحثة كانثاك Kanthack أن هارتمان حين ذهب الى أنه لا يوجد لدينا فى ظاهرة المعرفة سوى وعى بموضوع المعرفة وأنه لا يصاحب قيام الذات بفعل المعرفة وعى بذاتها أو بالصورة التى تنتجها، كان يجب أن يقرر نتيجة لهذا أن وصف "فعل المعرفة" وتصوره "للصورة" هما "نظرية" لا ترتبط بالظاهرة. لاحظت الباحثة أن هارتمان لا يقدم للوعي بالصورة - والذي ذهب الى أنه يحدث نتيجة خطأ للمعرفة وانعكاس المعرفة على ذاتها - على أنه "نظرية" ولكنه

(١) PMC, Tome I, PP. 88 - 90

يقدمه على أنه ظاهره مستقلة عن كل نظرية بفالخيرة اليومية تقدم لنا المعرفة على هذا النحو -تقدم مستمر وتصحيح مستمر وتصحيح دائم للأخطاء - من هنا جعل هارتمان ملاحظة الصورة مرتبطاً بالوعي بالظاهرة.

لم يكن هارتمان في حاجة إلى أن يجعل الوعي بالصورة متصلاً بالوعي بالظاهرة - أو جزء من الظاهرة - من الممكن أن نعطي للصورة - دلالة أنطولوجية أخرى دون أن نجعلها ترتبط بالظاهرة - وذلك بأن نتصور - كما فعل ديكارت - الإنسان مركزاً للموجودات ببناء على وجوده يتكسب كل وجود آخر بمعنى أن كل موجود هو بالنسبة للإنسان "موضوع" وهو "ذات". بناء على هذا التخطيط يمكن أن نخرج بالتصور بأن الموجود يتصور ذاته لدى الإنسان بمعنى أن تنسب فيه صوره لذاته. هنا نجد أن وضع الصورة يرتبط بتأكيد الإنسان لذاته وليس بالظاهرة. ثم إن هناك نظريات كثيرة من نظريات المعرفة تتكرر وجود الصورة على الإطلاق.

ومن ناحية أخرى لا تتطرق نظرية الأنواع Species theorie لتوما الإكويني للصورة بمعنى الصورة المحيطة للوعي ، فالصورة لا توجد - لدى. توما - في الروح Seele ولكنها وسيط ، هي خلق لامكانية أن تستطيع الروح العارفة غزو الموضوع ، فامتداد الظاهرة إلى الصورة الذي ذهب هارتمان إلى أنه نتيجة حتمية ليس واضحاً لدى كل الفلاسفة، فهناك من يرفضونه . تخلص الباحثة بالنتيجة بأن فكرة هارتمان حول "الصورة" نظرية وليست "ظاهرة" كما يدعى هارتمان، وتصنيف في النهاية إلى أنه من الممكن أن نسال الذين يقتنعون بأن نظرية للصورة تتعلق بظاهرة حدوث للخطأ ، ألا يمكن تفسير حدوث الخطأ وتصحيحه بطريقة أخرى غير قبول فكرة الصورة ؟ تأخذ الباحثة مثالا من ديكارت مفاده أنه من الممكن توضيح حدوث الخطأ بالحكم⁽¹⁾.

يشرح د. على عبد المعطي نظرية ديكارت في حدوث الخطأ بأن الفكر صفة الجوهر الروحي هو عند ديكارت كل ما يجري فينا بحيث ندركه بأنفسنا وهو أحياناً فهم وأحياناً شهوة وأحياناً أخرى إرادة . يشتمل الفهم على معان ثلاثة، معان تولد معنا ومعاني حسية من عمل للتجربة والحواس ومعان وهمية من عمل الوهم والخيال . أما الشهوات فهي كل ادراك أو عاطفة أو انفعال يتصل باللفس، وتبقى الإرادة وهي عند ديكارت المظهر الأخير من مظاهر الجوهر الروحي. هذه

(1) Kanthack, Katharina "Nicolaï Hartmann und das Ende der Ontologie" Walter de Gruyter & Co. Berlin. 1962 SS. 96 - 99

الإرادة هي ملظهر في الحكم، إذ بينما تكون وظيفة التفهم تلقى كل ما يقدم إليه من الخارج والاحاطة به دون نفيه أو إثباته، نجد الإرادة هي التي تستطيع أن تكون أحكاما تثبت أو تنفي فيها، ولما كان الحكم منشأ الإرادة، كان من الممكن حدوث الخطأ^(١).

ولقد ذهب ديكرات في جهة أخرى إلى أن الحكم يعتمد على عنصرين هما:

(أ) الإرادة

(ب) الإدراك

٢- تحديد الموضوع للذات

والإرادة قوة مطلقة وليست مصدرا للخطأ على الإطلاق، والإدراك لا يمكن أن يؤدي إلى الخطأ متى كان واضحا متميزا. لكن الخطأ يقع من اجتماع القدرتين ؛ أو بصفة أدق يحدث للخطأ حين تنفع الإرادة الاتساع لأن يحكم في الوقت الذي لم يصبح إدراكه بعد واضحا وجليا ومتميزا.

١- إذا كانت علاقة للمعرفة أو الوعي بالموضوع يمكن وصفها - من جانب الذات - بأنه خروج للذات عن مجالها الطبيعي ودخولها إلى ميدان الموضوع المغاير لها وغير المتجانس معها ؛ فإنه بالمثل يمكن تقديم علاقة المعرفة - من جانب الموضوع - بالقول بأن الموضوع يخرج عن ذاته ليندخل في ميدان الذات. وإذا كان هذان الجانبان ليمسا سوى وجهين لعملية واحدة يتصل فيها الموضوع والذات كل بالآخر ألا وهو حدوث للوعي بالموضوع، فإن الدور الذي يقوم به الموضوع هو الأكثر أهمية فالموضوع هو العنصر المحدد أما الذات فهي العنصر المحدد^(٢).

(ب) هذه العلاقة ليست عكسية ولا تتغير، فالموضوع هو دائما المحدد للذات، وفي الحالات التي يكون فيها طرفا المعرفة "ذاتًا" تعطل للذات التي تلعب دور موضوع المعرفة العنصر المحدد هو عنصر محدد لا من حيث طبيعتها كذات ولكن من حيث وظيفتها كموضوع للمعرفة.

(١) على عبد المعطي محمد "نظريات فلسفية حديثة" دار المعرفة الجامعية. ١٩٨٤. ص ٥٥
(٢) يتفق هارتمان هنا مع فشته في أن الموضوع هو ما يحدد الذات وأن كان ما يفهمه كل منهما يختلف تملما عن الآخر، بينما يجعل هارتمان لكل من الذات والموضوع وجودا متميزا عن الآخر، فإن فشته يرى أن الموضوع أو "أنا" ليس شيئا في ذاته وليس خارج الأنا ولكنه من صنع الذات وعلى هذا يمكن القول أن الذات تحدد نفسها. لقد أراد فشته بهذا للتصوير للعلاقة بين الذات والموضوع أن يصل إلى حل مشكلة هامة في نظرية المعرفة هي كيف يمكن أن يكون هناك توافق بين تصورات الأشياء والأشياء نفسها. ضمن فشته هذا التوافق بأن جعل كليهما من صنع الأنا وبذلك قرر المثالية التامة.

رابع: عبد الحميد بدوي. المثالية الألمانية شلنج - دار النهضة العربية - ١٩٦٥ ص ٦١ - ٧١

(جـ) لا يعنى القول أن الموضوع يحدد الذات أنه يحددها في كليتها ولكنه يحدد فقط صورته الموضوع داخل الذات . هذه الصورة التي تظهر ملامح الموضوع والتي تكونها المعرفة داخل الذات صورة موضوعية مثلها في ذلك مثل الموضوع للذي تمثلها الذات تعرف أن ملاحظته للصورة هي خصائص الموضوع وأنها مفارقة لها ومن ثم لاتأخذها كتحديدات خاصة بها .

(د) تختلف وظيفة الذات في صلتها بالموضوع عنها في صلتها بصورة الموضوع، فهي في صلتها بالموضوع عنصر يتلقى ولكن هذا لا يعنى أنها بالضرورة سلبية فهي تلقائية spontanéité في وعيها بالموضوع تشارك في تشكيل أوخلق للصورة التي هي محتواها الموضوعي.

(هـ) لا ينطبق تحديد الموضوع للذات على المعرفة بالأشياء المادية فحسب ولكن على سائر موضوعات المعرفة الأخرى- للقضايا الرياضية - الأفكار- العواطف . . . الخ ، فالأفكار والعواطف والتي هي ذاتية محضة متى لعبت دور موضوعات معرفة ، فإنها تتعارض بالضرورة مع الذات العارفة التي تتصل بها وتكون موضوعات مفارقة لها ، يعنى هذا الاستقلال التام لشئى موضوعات المعرفة تكمن للدلالة المعرفة الصحيحة لمعنى للمفارقة⁽¹⁾.

٤ - المعرفة القلبية والبعدية.

(أ) تختلف معانى "القبلى" و "البعدى" وفقا لهارتمان- من حيث الزاوية أو الوجة التي ننظر إليها منها ، فما يعنيه "القبلى" و "البعدى" وظيفيا يختلف عما يعنيه هذا التمييز من جانب الموضوع ويختلف مرة ثالثة من الوجة المعرفية ، هذا التمييز الأخير ؛ التمييز الوحيد ذو المعنى والدلالة.

(ب) لامتضى للتمييز بين "القبلى" و "البعدى" من وجهة النظر الوظيفية إذ أن هذا التمييز هو ذاته التمييز بين التلقائية للفعالية spontanéité والسلبية أو الاستقبال receptivité ، هذا التمييز يتعلق بالذات في صلتها بصورة الموضوع لا في صلتها بالموضوع ذاته، إذ أن الذات دائما -في صلتها بالموضوع وحتى في المعرفة القلبية- هي ذات تتلقى فقط.

(جـ) التعارض بين "القبلى" و "البعدى" بمعنى موضوعى ينحصر داخل الموضوع ذاته ومن ثم فهو الآخر ليس بذى دلالة إذ أن تحديدات الموضوع موجودة قبل أى وعى بالموضوع ومن ثم لامجال للحديث في صلتها بالمعرفة عن

(1) PMC, Tome I, P. 91

يقبل" و "بعد". يمكن فقط الحديث عن معرفة قبلية وبعدية بتحديدات الموضوع فالملاحم القبلية والبعدية لوجود لها لأن داخل الموضوع ذاته ولكن داخل صورة الموضوع.

(د) التمييز الصحيح بين "القبلي" و "البعدي" تمييز داخل الوعي مدخل الإدراك . فالوعي البعدي وعي بوجود فردى واقعى معطى فى الإدراك الحسى ،أما المعرفة القبلية فمعرفة مسبقة بكيفية الموضوع بصفة عامة أو بما يجب أن يكون عليه الموضوع سمعطيات المعرفة القبلية ليست هى الموجودات الفردية ولكنها الملاحم الكلية والضرورية للموضوع بصفة عامة وليست ملاحم موضوع خاص⁽¹⁾.

(هـ) كلا للمعرفتين القبلية والبعدية تنظران الى موضوعها كموضوع قائم بذاته وموجود بصورة مستقلة عن درجة معرفة الذات له من هنا كان لدينا معرفة قبلية بالموضوعات الواقعية والموضوعات المثالية ،أما المعرفة البعدية فقاصرة على الموضوعات الواقعية فقط من حيث أن الموضوعات المثالية لا تقدم لنا كحالات فردية وليس لتركيباتها وجود فردى محدد فى الزمان والمكان⁽²⁾.

المعرفة القبلية لدى هارتمان لأن جزءه أساسى مكون للمعرفة وسند فى الفصول القادمة أنه يتحدث عن المعرفة القبلية للمحاثية والمعرفة القبلية المفارقة ويجد تبرير الحديث عن هذا الشكل الأخير فى المعرفة القبلية لدى كلفط وإن كان يأخذ على كلفط قصره للمعرفة التركيبية القبلية على الأحكام، فهارتمان يرى فيها جزءا أساسيا من الظاهرة ولا يصح أن تأخذ شكل الأحكام.

٥ - الوجود فى ذاته المعرفى⁽³⁾ Gnoseologische Ansichsein

يتعامل هارتمان - ما منشأ تصور الوجود فى ذاته Ansichseingriff ؟

يرى هارتمان أن هذا التصور ليس تصورا أنطولوجيا ولكنه تصور معرفى ،نشأ فى نظرية المعرفة ،إذ أنه التصور المقابل لتصور المظهر Erscheinung أو الظاهرة Phänomen، فهو تصور يتعلق بهذين للتصورين أو أنه التصور المعرفى المقابل لهما⁽⁴⁾.

(1) Ibid, Tome I, pp. 92 - 94

(2) Stegmüller, W. "Main Currents in Contemporary German, British & American Philosophy" P. 223 - 224.

(٣) سنتحدث عن تصور الوجود فى ذاته بإستفاضة فى الفصل الرابع عندما نتحدث عن الأسس الأنطولوجى لنظرية المعرفة ولكننا سنركز هنا فقط على ما يدعى هارتمان أن ظاهرة المعرفة تكشف عنه.

(3) GdO, S. 140

ما الذي يعنيه هارتمان بالوجود في ذاته؟

لا يعنى الوجود في ذاته -وفقا لهارتمان- سوى الاستقلال عن الذات وعن فعل المعرفة من هنا كان هناك وجود في ذاته معرفي و. جود في ذاته أقطولوجي⁽¹⁾.

الوجود في ذاته المعرفي يشترط أولا أن يتحول إلى موضوع معرفة أي أن يوجد أمام ذات وأن يدخل في علاقة معرفية. متى نخل في علاقة معرفية وأصبح موضوع معرفة تحققت له صفة أنه وجود في ذاته من حيث أن علاقة للمعرفة هي دائما علاقة بين ذات وموضوع كل منهما مستقل عن الآخر، فكل ما هو موضوع معرفة بالنسبة للذات له واقعية مستقلة عن الذات. قد لا يكون الشيء الذي أعرفه سوى "ظاهرة" أو "مظهر لشيء" ولكنه بالنسبة لى ليس مظهرا ولكنه شيء واقعي بالنسبة لى ومن ثم فهو شيء واقعي في ذاته⁽²⁾. لا يعنى هذا أن الوجود في ذاته المعرفي هو مجرد - موضوع معرفة يمكن معرفته في كليته ولكنه ذو واقعية تكمن وراء أو خلف هذا الموضوع. هذه الواقعية واقعية مفارقة لعلاقة المعرفة وللذات وتتمدد حدود الموضوع للذي أصبح معروفا ، من حيث أن المعرفة تتجه دائما إلى الموضوع في كليته⁽³⁾.

من هنا كان للوجود في ذاته المعرفي ذا جوهر علائقي relationales أي أنه بالاضافة إلى وجوده في علاقة مع الذات فإنه لا يعتمد في وجوده على فعل المعرفة ، أي أنه ليس من خلق المعرفة ، ولكن فعل المعرفة هو ما يفهمه على أنه موجود مستقل⁽⁴⁾.

مرة أخرى يتى هارتمان على الطرف المقابل للكانطية الجديدة وبصفة خاصة "مدرسة ماربورج" أو "المثالية المنطقية" التي رفضت كل المعطيات المستقلة في المعرفة ، "لا شيء معطى" ، "الوقائع يحددها الفكر" ، الشيء في ذات فكرة ذات حدود لا وجود له في ذاته خارج للفكر". ومن ثم لم تجد في موضوع المعرفة سوى خلق للفكر أو للمعرفة⁽⁵⁾.

وعلى كل فإذا كان هارتمان يرى أنه من الضروري للوجود في ذاته المعرفي أن يدخل في علاقة معرفية مع الذات يظهر فيها استقلاله عنها ففي ذلك يتحقق

(1) Ibid, S. 141

(2) Ibid, S. 140

(3) PMC, Tome I, P. 96

(4) GdO, S. 143

(5) Beck, Lewis White "Neo - Kantianism" in "Encyclopedia of Philosophy" Vol. 5, P. 471

التمييز بينه وبين الوجود في ذاته الأنطولوجي. ليس من الضروري للوجود في ذاته الأنطولوجي أن يخل في علاقة معرفية بغيره ذو وجود في ذاته سواء دخل في علاقة معرفية أو لا بفلسفته أو عدم استقلاله عن الذات وعن المعرفة شيء ثلوى بالنسبة له^(١).

أسوة بهذا "الوجود في ذاته للموضوع" يتحدث هارتمان عن "الوجود في ذاته للذات"، إذ أن الذات تمارس وظائف أخرى إلى جانب ممارستها لفعل المعرفة، فلذا ذات واقعية في ذاتها مستقلة عن دورها كذات عارفة. هذا "الوجود في ذاته للذات" هو أيضا وجود معرفي في ذاته وليس وجودا أنطولوجيا أو منطقيا في ذاته، إلا أنه ليس له نفس طبيعة الوجود في ذاته المعرفي للموضوع ذلك لأن "الوجود في ذاته للذات" هو مجرد "مكانية" محضة بمعنى أنه ليس من "الضروري" للذات أن يكون لها وظائف أخرى غير وظيفتها المعرفية، أي أن جوهرها يتضمن أنه من الممكن للذات أن تمارس وظائف أخرى. لا يوجد لدخل المعرفة أي دلالة إيجابية على استقلالية الذات عن الموضوع، ما لدينا هو فقط دليل على استقلال الموضوع عن الذات من حيث أن المعرفة تتجه دائما نحو ما هو في ذاته.

لدليل آخر يثبت لاختلاف الذات عن الموضوع:

خارج العلاقة المكونة للمعرفة يتوقف الموضوع عن كونه موضوع معرفة، فهو موضوع معرفة فقط في صلته بذات عارفة، ولكنه "ما فوق الموضوعي transobjectif" في واقعته الممتدة خارج علاقة المعرفة. أما الذات فتظل ذاتا خارج ودخل العلاقة المكونة للمعرفة، كل ما في الأمر أنها خارج العلاقة المكونة للمعرفة تنتفي عنها صفة أنها ذات عارفة ولكنها تظل ذاتا ذا وجود في ذاته من هنا لم يجد هارتمان ضرورة لإقتران "ما فوق الذات transsubjectif" أسوة "بما فوق الموضوعي" ما دام كل ما ينتفي عن الذات في وجودها خارج علاقة المعرفة هو صفتها كذات عارفة وليس كذات ذات وجود في ذاته^(٢).

٦ - حد الموضوع المتحرك Objektsgrænze^(*)

لكي نفهم ما يعنيه هارتمان "بحد للموضوع المتحرك" لابد لنا من شرح بعض المصطلحات الضرورية التي يستخدمها.

(1) GdO, S. 141

(2) PMC, Tome I, P. 96 - 97

(*) حد الموضوع ترجمة الباحث للمصطلح الألماني Objektsgrænze وهو المصطلح الذي يترجمه - مستعرا بالإنجليزية إلى the boundary to becoming an object وذلك في كتابه: "Main Currents in Contemporary German, British & American Philosophy" للمفلسف الذكر، ويترجمه Vacourt بالفرنسية إلى Limite de l'objectivation في كتابه P.97, PMC, Tome I.

موضوع المعرفة داخل العلاقة المكونة للمعرفة يسميه هارتمان Objectum. هذا الموضوع ليس هو الموجود في ذاته ولكنه جزء من الموضوع الكلي. هذا الجزء هو نخط ما نعرفه الذات وتكون لنا عنه "صورة" أو "تمثل". هذا الجزء هو ما تحول إلى موضوع معرفة بالقليل. أما الجزء الذي لا نعرفه لذات ولا تكون لنا عنه صورة أو تمثيل فهو "ما فوق الموضوعي". الحد الذي يفصل بين كلا هذين الجزئين يسميه هارتمان "حد التوضع": الموضوع الكلي ذو الوجود في ذاته الذي يجمع كلا الجزئين معا -الجزء المعروف Objectum والجزء غير المعروف transobjectif- يسميه هارتمان Objiciendum وهو الموضوع الذي تنتجه إليه المعرفة، فالمعرفة لا تنتج إلا إلى ما هو في ذاته.

فإذا لم يكن هناك تطابق بين الموضوع المعروف والموضوع في كليته فإن هذا يعنى أن هناك "عدم تطابق" Inadäquatheit بينهما، وحيث أن صورة الموضوع داخل الوعي لا تتطابق إلا مع ما يوجد داخل حدود التوضع أى مع الموضوع المعروف، فإن هذا يعنى أن "عدم التطابق" للقليل بين الموضوع المعروف والموضوع في كليته ينسحب أيضا على العلاقة بين صورة الموضوع والموضوع الكلي⁽¹⁾.

من الممكن للذات أن تعي "عدم التطابق" هذا، فإذا كان "عدم التطابق" بين الصورة والموضوع يعنى "لامعرفة" non-savoir أى أن هناك قدرا من الموضوع لا نعرفه الذات فإن إدراك "عدم التطابق" هذا هو "معرفة باللامعرفة" أى معرفة أن هناك ما لا نعرفه الذات عن الموضوع، وإذا كانت المعرفة فى أساسها إدراكا لموضوع وكان إدراك الموضوع تموضعا لموضوع، فإن هارتمان يعرف "الوعي بعدم التطابق" بأنه "إدراك لما لا ندركه" أو "تموضع لما ليس موضوعا"⁽²⁾.

ينتج عن إدراك عدم التطابق أن تخرج الذات عن حدود التوضع لتدخل إلى مجال "ما فوق الموضوعي" محاولة أن تموضع أكبر جزء ممكن منه، فبالوعي بالمشكلة ذو جانبين: الوعي الإيجابي بحدود التوضع والوعي السلبي بالمحتوى الموجود فى "ما فوق الموضوعي". لا يكمن هذا الوعي فى توقع ما هو خارج ولكنه يكمن فى استحالة إدراك ما هو متوقع.

(1) PMC, Tome, I, P. 98

(2) GdO, S. 154, PMC, Tome I, P. 98

من إدراك عدم التطابق هذا يتكون لدى الذات اتجاه تحقيق للتطبيق، أى أن تحاول الذات الغوص فى الميادين التى تتجاوز الحدود الموضوعية بأن تتدخل تدريجيا داخل الموضوع فى كليته⁽¹⁾. ينتج عن هذا تقدم المعرفة بالتخطئ السلبى للحدود الموضوعية يتحول إلى تقدم إيجابى أى يتحول إلى تغيير لحدود للموضوع ومن هنا نتقد صورة الموضوع صفة للثبات⁽²⁾.

السؤال الذى يطرح نفسه الآتى:

هل تعنى ظاهرة "تقدم المعرفة" لدخل الذات المعرفة بالمعنى الذى يطرحه هارتمان أن هناك نشاطا تظهره الذات فى صلتها بالموضوع مما يتعارض مع ما سبق وأن حددته من أن الذات فى صلتها بموضوع المعرفة هى دائما ذات تتلقى فقط؟⁽³⁾

هنا نجيب بأن "النشاط" الذى تظهره الذات لا يعنى أنها تتدخل فى تحديدات الموضوع ولكنه يعنى أن الذات قادرة على تلقى هذه التحديدات وأن تكون عنها صورة بفالنشاط الذى تظهره الذات ليس سوى خلق صورة الموضوع وليس خلقا لموضوع وهو ما يجعل هارتمان يقف مرة أخرى ليس فقط ضد الكانطية الجديدة ولكن أيضا ضد كانط، نظم ينكر كانط الأساس مصدرا للمعرفة وإنما به وحده لا يتم المعرفة، "فالحسوس بدون تصورات عياء والتصورات بدون حسوس جوفاء"⁽⁴⁾ مما يعنى أن الذات تتدخل فى تشكيل موضوع المعرفة. أما الكانطية الجديدة فكانت أكثر تطرفاً نظم تؤمن بالحس مصدرا مستقلا للمعرفة - كما سبق ذكرنا⁽⁵⁾ - وإنما موضوع المعرفة بأكمله نتاج لنشاط للعقل وحده.

أمنت مدرسة ماربورج - مثلها فى ذلك مثل هارتمان - بما يسمى "تقدم المعرفة"، ولكن على حين رأى هارتمان فى هذه الظاهرة دليلا على ولعية ومفارقة الموضوع، رأت فيه "المثالية المنطقية" حجة تقف لصالح القول بمثالية الموضوع، ألا يتغير موضوع المعرفة مع تقدم المعرفة بصورة مستمرة؟ ألا يعنى هذا أنه نتاج لنشاط العقل وأنه من خلق المعرفة؟⁽⁶⁾

(1) GdO, S. 154

(2) PMC, Tome I, P. 99

(*) راجع ص ٣٨ هذا الفصل.

(3) Kant, I "Critique of Pure Reason" B. P

(4) Hegli, Anton und Labcke, Poul "Philosophie im 20. Jahrhundert" Band I, S. 31

(*) راجع ص ١٧ الفصل الأول.

لم يوافق هارتمان بطبيعة الحال - على هذه النظرية - إذ أن تقدم المعرفة وفقا لهذه النظرية - ان يكون عبارة عن إدراك مستمر لجوانب جديدة من الشيء في ذاته ولكنه لن يعنى سوى أنه مع كل خطوة من خطوات المعرفة يصبح موضوع المعرفة موضوعا آخر ،وهى النظرة التى يرى فيها هارتمان تعارضا مع ظاهرة المعرفة، ذلك أن نتائج نشاط العقل والخلق الذى تحققه المعرفة ليس هو الموضوع ولكنه صورة الموضوع داخل الوعى ،لأن هذا يجعل الموضوع دائم التغير ويمر بمراحل متعددة، ما يمر بمراحل هو إدراك للموضوع وليس الموضوع ذاته ،فالموضوع لا يقبل أى تعديل ولا يتجاوز ذاته ،فكل عمليات التغير والتطور تحدث داخل للصورة^(١).

٧ - ظاهرة الصدق:

نعرض هنا لنقطة هامة هى تصور هارتمان للمعرفة الصادقة وهو كما يرى الباحث نتيجة طبيعية منطقية لتصور العلاقة للمعرفة ،ولكن قبل أن نعرض تصور هارتمان للمعرفة الصادقة ،بحسن بنا أن نعرض لبعض التصورات التى رفضها ،ففى ذلك إلقاء الضوء أو توضيح تمهيدى لتصوره الخاص.

إذا كان لهارتمان تصور خاص للصدق ،فمن الطبيعى أن يرفض أول ما يرفض ما ذهب إليه الشكك من إنكار قيام تصور للصدق إعتادا على شكهم فى إمكان قيام أى معرفة بما وراء الإلتطاعات الحسية المتغيرة على الدوام.

وجد الشكك أن الفلاسفة السابقين عليهم -أفلاطون وأرسطو والأبيقوريين والرواقيين- وضعوا تصورات مختلفة للصدق. إندهش الشكك من هذا الموقف وأعلنوا شكهم فى أن هؤلاء للفلاسفة قد نجحوا فى اكتشاف أى صدق حول العالم ،من هنا فقد وضعوا الباحثين عن الصدق فى ثلاث فئات ،هؤلاء الذين إعتقدوا أنهم اكتشفوا للصدق وأسومهم - للجملطيقين - وهؤلاء الذين اعترفوا بأنهم لم يكتشفوا أى صدق بل ولن يمكنهم اكتشافه - وهذا أيضا موقف دجماطيقى - ثم هؤلاء الباحثون دوما عن الصدق - وهم الشكك أنفسهم. فالشكك لم ينكروا إمكانية إيجاد الصدق ولم ينكروا وقائع الخبرة الانسانية الأساسية أو وقائع الإدراك الحسى الواضحة ولكنهم وجحوا أنه من الممكن تقديم تفسيرات وحجج متعارضة لهذه الوقائع ،ولكل منها نفس قوة الحجة المتناقضة بحيث لا يمكن ترجيح كفة على

(١) PMC, Tome I, P. 153, GdO, S. 156

أخرى مما أدى بهم إلى النتيجة النهائية وهي التوقف عن الاعتقاد أو التوقف عن إصدار الحكم والامتناع عن إنكار أو تأكيد أى شئ، بولقد وضعوا هذه النتيجة لكي يصلوا منها إلى ما أسموه السلام العقلى^(*).

ثم هناك تصور آخر للصدق يطلق عليه هارتمان "الصدق الأنطولوجى" أو "الصدق الأكسيولوجى" - يستخدمهما هارتمان بمعنى واحد كما سنلاحظ الآن - وهو التصور الذى ينسب بدليته لأفلاطون ولأخذت به نظريات المصور الوسطى ثم ظهر حديثاً عند هيجل.

فمن المعروف أنه لا توجد لدى أفلاطون درجة واحدة لصدق المعرفة ولا موضوعات ذات شكل واحد ولكن هناك أربع درجات لصدق المعرفة تقابلها أربعة أشكال من الموضوعات ، كلما ارتفعنا فى درجة سمو موضوع المعرفة ، ارتفعنا فى درجة صدق المعرفة ، فلذا بدأنا بالعالم المحسوس نجهده ينقسم إلى قسمين: الأول يمثل الصور والظلال والأشباح وهذه الموضوعات يتم معرفتها بالتخيل الذى يمثل أدنى درجات الصدق ، عليها الموجودات الحسية وكذلك موجودات الصناعات والفن التى يضعها الانسان والتى نعرفها بالاعتقاد . أما العالم المعقول فينقسم إلى الموضوعات الرياضية التى تمثل القسم الأول منه ويتم معرفتها بالفهم أو الاستدلال الرياضى، ثم ينتهى المطاف بمعرفة المثل أى المعقولات العليا، والمعرفة بها معرفة يقينية بل هى أكثر أشكال المعرفة يقيناً وصدقاً⁽¹⁾ .

يرى هارتمان أن هذا التصور يعقد مشكلة للصدق ، إذ أنه على هذا النحو يجعل تصور الصدق علاقة جوهرها إتفاق الوجود مع "قيمة" أو مع "واجب

(*) بهذا المعنى يختلف إشكالك مع "جورجياس" ، فهم لم يشكوا فى إمكانية أن يأتى يوم ويتأسس فيه الصدق ، أما "جورجياس" فهو ينكر وجود أى صدق على الإطلاق . راجع فى ذلك:

كما رأت "دوكاس Stumpf, Samuel, "Philosophy. History & Problems", P. "Daukas 114 - 119 وفقاً لفهم حجة الإشكالك على هذا النحو ضرورة ألا نعتبر مبدأ الشك مبدأ مداماً، فالمدى الذى يجب علينا - من أجل الرد على دعوى الإشكالك - أن نفهم بصورة كاملة تركيب ممارساتنا المعرفية وأن نختبر دائماً الافتراضات التى نضعها حول أنفسنا وعلاقتنا المعرفية بالعالم من حولنا، فإن مذهب الشك، يعد وفقاً لذلك - حافزاً مستمراً لنا Daukas, Nancy "Specicism and the Framework - Relativity of Inquiry" in "Ratio", December 1994, P. 106, 110 للتحقيق والتقرير المعرفى.

(1) محمد على أبو ريان تاريخ الفكر الفلسفى "الفلسفة اليونانية". الجزء الأول. دار الجامعات

المصرية للطباعة والخمسة 1973 ص 184 - 186.

الوجود" بمسألة الصدق على هذا النحو قد تحولت إلى مسألة "قيمة"، إذ أننا نقبل - بهذه الطريقة - مثالا أبدأ يحوى الأفكار ونجعله أساسا للوجود ونحول الوجود إلى صورة شاحبة، فما هو صادق هو فقط ما يتفق مع الفكرة أما الأشياء والوقائع والموجودات فليست سوى إنعكاسات لها.

يرى هارتمان أن نظريات العصور الوسطى قد ردت أيضا هذا التصور حين ذهبت إلى أن الأفكار العامة فقط هي ما تحوى الوجود للموجود في ذاته، أما الواقع فهو صورة شاحبة لها وليس هو الواقعية بالمعنى الصحيح، كما تظهر هذه العلاقة الميتافيزيقية -وفقا لهارتمان- لدى هيجل بشكل قوئ. يعتبر هيجل كل ما لا يتطابق مع الفكرة ليس واقعا، فما هو عتلى فقط هو الواقعي، إذن ما هو عتلى هو الكل ومن ثم فإن الكل هو فقط ما هو صادق. الوجود الفردى ليس وجودا واقعا ومن ثم ليس صادقا صدقا أنطولوجيا وهذا هو السبب في أن المعرفة - في عقل للتاريخ - لا يمكنها من حيث هي كذلك أن توصف بالصدق المعرفى. هذا التصور - وفقا لهارتمان - لا يفسد فقط تصور الصدق ولكنه يفسد أيضا تصور الواقعية بجعله الصدق علاقة بين الوجود والفكرة أو للقيمة المفترضة بشكل مسبق. تصور الصدق على هذا النحو يتحول إلى تصور "ميتافيزيقى لاهوتى" يشوه الدلالة المعرفية للصدق بجعله تصورا لا يمكن الوصول إليه، بمعنى أننا ندفن المشكلة الحقيقية للمعرفة تحت ثل من الأحكام المسبقة، فما نفترضه من البداية هو ما نستخلصه في النهاية⁽¹⁾.

يضع الباحث نقطتين تعقيبا على نقد هارتمان لتصور الصدق الأنطولوجي:

١ - لقد ارتكب هارتمان مغالطة تاريخية فيما يتعلق بنظرته للعصور الوسطى، إذ لا يمكن القول أن نظريات العصور الوسطى قد تمسبت الواقعية للأفكار العامة، بينما لم تر في الواقع سوى صورة شاحبة وليس هو الواقعية بالمعنى الصحيح. لا يمكن على سبيل المثال أن ننسب هذا التصور لتوما الأكوينى الذى أقر بوجود الواقع في أشياءه الجزئية. نعم يدرك العقل البشرى . أولا : جواهر الأشياء بالتجريد وهى الطبائع لعامة لتي لا وجود لها إلا فى الأشياء ثم يدرك ثانيا: وجود الأشياء الجزئية، إلا أن هذا للترتيب تريب معرفى فالأشياء الجزئية توجد أولا منها مجرد العقل طبائعها الكلية العامة⁽²⁾. إلى مثل هذا ذهب أيضا

(1) PMC, Tome I, P. 132

(2) Weinberg Julius "A Short History of Medieval Philosophy" Princeton, New Jersey, 1964 - P. 182

سكوتس وويليام فون أوكام. يمكن القول بصفة عامة أن القرن الرابع عشر في مجلته ذهب بتأثير أرسطو إلى أن طبائع الأشياء - كليات - لا وجود منفصل لها عن الأشياء الجزئية وإنما يكمن وجودها في العقل كموضوعات للفكر^(١).

٢ - لا يرى الباحث أن أصحاب هذا التصور للصدق قد أقنوا تصور الواقعية كما يقول هارتمان ولكن تصور كل منهم للصدق جاء متسقاً مع تصور أصحابه للواقعية فهو لم يفسد تصورهم للواقعية ولكنه جاء نتيجة طبيعية لتصورهم لماهية الواقع الحقيقية ، فهؤلاء قد أعطوا الأولوية للأفكار ، فجاءت نظرتهم للوجود نظرة ميتافيزيقية تتأسس على أولوية الأفكار ، أما هارتمان فلائه يعطى الأولوية للوجود الواقعي ، فقد جاء هو الآخر - كما سنرى - متسقاً مع نظريته ميتافيزيقية لتصور آخر للصدق هو الصدق المعرفي الذي هو عبارة عن علاقة يلعب فيها الوجود دور الثابت ويلعب الفكر أو التمثال أو الصورة دور المتغيرات.

التصور الأخير الذي يرفضه هارتمان هو تصور هوسرل للصدق:

كان هوسرل قد ميز بين ثلاثة معاني من "الوعي" . الوعي بمعنى الخبرات الذاتية متشابهة وتشكل نميها واحداً من الخبرة ثم الوعي بمعنى الإدراك الحسي الداخلي للخبرات للشخصية لفرد واحد ثم للوعي بمعنى سائر الأعمال العقلية أو الخبرات القصدية التي تنجها نحو موضوعات لا نكتشفها في الوعي ، فالموضوعات القصدية مفارقة للخبرة أو للفعل القصدى ، هذه الموضوعات قد تكون موضوعات واقعية أو جواهر مثالية ذات تركيبات منطقية. لدى هوسرل لا وجود لموضوعات مفارقة بشكل مطلق سائر الموضوعات موضوعات حتمية سواء أكان حتمياً حسياً - موضوعات جزئية - أو حتمياً مقولياً - موضوعات مثالية. يعنى الصدق لدى هوسرل الاتفاق لتنام بين الموضوع المعطى وفعل القصد ، هذا الاتفاق لتنام نخبره كإتفاق واضح بذاته ، فما نخبره على أنه صادق فهو صادق وقد يعنى الصدق أحياناً الموضوع ذاته متى أعطى هذا الموضوع مادة حتمية لمعنى الفعل ، وأخيراً فالصدق قد يعنى صحة القصد ، فالقصد يكون صحيحاً عندما تكون الأشياء على الهيئة التي عبر عنها القصد ، وحيث أن الصدق على هذا النحو علاقة بين فعل القصد وكلاهما محلياً للوعي من حيث أنه لا وجود لموضوعات مفارقة للوعي وإنما كل الموضوعات هي موضوعات بالنسبة للوعي فكان الصدق على هذا النحو صدق داخلي أو إتفاق محلياً^(٢).

(1) Norman, Kretzmann and others "The Cambridge History of Later Medieval Philosophy" Cambridge University Press, 1982, P. 411, 413.

(2) Stegmüller, "Main Currents in Contemporary German, British & American Philosophy" PP. 74 - 88.

لهذا السبب يرفض هارتمان هذا التصور للصدق إذ لا يعنى وفقا له سوى accord، إتفاق داخل للذات بين نواتج المعرفة. هذا الاتفاق للدخلى لا يعبر عن صدق وإنما عن إتساق rectitude للفكر، أى عن تفاعل بين هذه النواتج بحيث أنه من الممكن للقضايا المعبرة عن هذه النواتج المعرفية أن تكون على اتفاق فيما بينها وتكون فى نفس الوقت جميعها خاطئة. نعم يفترض صدق المعرفة هذا الاتفاق للدخلى بهذا الاتفاق بمعنى ما شرط صحة المعرفة إلا أن العكس غير صحيح بمعنى أنه ليس شرطا لصدق المعرفة أن تعبر عن اتفاق داخلى⁽¹⁾.

كان من الطبيعى أن يرفض هارتمان "تصور الصدق المحايث" إذ أن هذا يتعارض مع تصوره للعلاقة للمعرفة فإذا كانت العلاقة للمعرفة علاقة مفارقة بين ذات وموضوع كل منهما مفارق للآخر غفاته من المنطقى أن يجعل هارتمان المعرفة الصادقة تكمن فى حدوث اتفاق داخل الوعى بين صورة الموضوع والموضوع فى ذاته وليس فى الاتفاق المحايث بين التمثيلات وبعضها. رأى هارتمان أننا لا يمكننا أن نتحدث عن معرفة بالمعنى الدقيق لكلمة معرفة أو عن إدراك واقعى للموضوع بواسطة الذات إلا متى تحقق ما أسماه "بالتصادف coincidence" بين صورة الموضوع والموضوع. يعنى هارتمان "بالتصادف" أن تظهر ملامح الموضوع بشكل معين فى الصورة. المعرفة الصادقة إذن هى حدوث إتفاق بين "الصورة" أو "التمثل" وبين "الموضوع". المعرفة غير الصادقة هى خطأ أو وهم الإدراك بخلاف الصورة الممثلة للموضوع قد إستبدلت بتمثل آخر لشيء غير موجود أو بتركيب لم تخلقه المعرفة.

هكذا رأى هارتمان فى "تصور الصدق" تصورا مفارقا ينطبق على الوعى العلمى والسلاج على حد سواء بفصدق المعرفة أو عدم صدقها ليس صفة لصورة المعرفة فى ذاتها ولكن من حيث أن هذه الصورة تمثل العلاقة القائمة بين الذات والموضوع بفصدق للمعرفة صفة للعلاقة بين صورة الموضوع والموضوع لذاته⁽²⁾.

معيان الصدق

ولكن إذا كان هارتمان يجعل "صدق المعرفة" يكمن فى حدوث تطابق بين موضوع مفارق وصورته فهل تعنى الذات هذا للتطبيق؟ هل تعنى الذات متى تكون المعرفة صادقة؟

(1) PMC, Tome I, P. 146, 147, Tome II, P. 131.

(2) PMC, Tome I, P. 100.

يرى هارتمان أن كل ما نقتمه لنا الوقائع أن الذات لديها الرغبة في أن تتأكد من صدق معرفتها، فهذا جزء أساسي من ظاهرة المعرفة، إلا أن وصف ظاهرة المعرفة لا يمتدنا بأى معيار للصدق بأى معيار لوعى الذات بالتطبيق أو عدمه بين صورة الموضوع والموضوع في ذاته. كل ما يظهر لماننا في ظاهرة المعرفة هو ادعاء للذات بوجود مثل هذا المعيار. هذا المعيار هو الدافع لأن تحقق الصورة أقصى تطابق مع تحديات الموضوع الذي تمثله وهذا دليل على نشاط الذات، إلا أنه من الممكن أيضا - طبقا للظواهر - للشك في وجود هذا المعيار، المعيار الذى لا يسمح لنا بمقارنة تمثيل مباطن بموضوع مفارق. من هنا رأى هارتمان أن "صدق المعرفة" و"الوعى بصدق المعرفة" - أى معيار الصدق - أمران مستقلان من البداية^(١).

٨ - الوجود في ذاته الأنطولوجي وحد الموضوع الثابت:

يميز هارتمان في نهاية عرضه لظاهرة المعرفة بين أربعة تصورات مختلفة للمعرفة.

- (أ) المعرفة من حيث هي علاقة بين الذات والمعرفة (العلاقة المكونة المعرفة).
- (ب) المعرفة كتمثل أو صورة الموضوع (التركيب الذى تخلقه المعرفة).
- (ج) المعرفة كتوافق أى تطابق الصورة مع الموضوع (صدق المعرفة).
- (د) المعرفة بمعنى محاولة الصورة باستمرار أن تمثل المحتوى الكلى للموضوع (تقدم المعرفة).

من هذه الجوانب الأربعة، المعرفة بالمعنى الأخير هي فقط ما يتخطى ظاهرة المعرفة ويدخل في ميدان آخر وهو المجال الأنطولوجي. هنا فإن المعرفة تتجاوز نطاقها وتدخل الميدان الأنطولوجي.

الآن فقط يمكن للأنطولوجيا أن تحدد ما إذا كان الوجود في ذاته المعرفى له نفس قيمة الوجود في ذاته الأنطولوجى أم لا. يوظف دور الفينومينولوجيا قاصرا على توضيح الوقائع الموجودة في ظاهرة المعرفة والتي تتضمن في ذاتها تصور الوجود الواقعى في ذاته^(٢).

يتضح من كل من "الوعى بالمشكلة" أى لوعى بأن هناك "ما فوق الموضوعى"^(٣). وتقدم المعرفة أن مركز جذب العلاقة المكونة المعرفة يقع خارجها،

(1) Ibid, Tome I, P. 101.

(2) Ibid, Tome I, P. 102.

(3) GdO, S. 154.

أى خارج الذات والموضوع المعروف objectum ودخل "ما فوق الموضوعى".
تقف خلف هذه العلاقة الأساسية للمعرفة علاقة أخرى أكثر عمقا ألا وهى العلاقة
الأنطولوجية بين الذات والموضوع فى كليته objiciendum والتي ليست العلاقة
المكونة للمعرفة سوى جزء بسيط منها يندرج تحتها⁽¹⁾.

يقسم حد الت موضوع الشئ الموجود إلى قسمين غير متساويين ،قسم محدد هو
الموضوع وقسم لانهائى هو "ما فوق الموضوعى" ،هذه القسمة لا توجد إلا بالنسبة
للذات ،فوجود الشئ لا يتعدل أو يتغير بعملية تموضع حد منه فالتموضع والحدود
ليست سوى وجهات نظر معرفية داخل الشئ الموجود فى ذاته الذى لا يختلف
الأمر بالنسبة له سواء بين الموضوع المعروف أو ما فوق الموضوعى⁽²⁾.

وإذا كان حد الت موضوع وفقا لتقدم المعرفة حدا متغيرا ،فان هناك حدا آخر
ثابتا ،مقدرة الذات على تحقيق الت موضوع لها حدودها. هذه الحدود هى قدرتها على
موضعة جزء من الموضوع ،فهناك حدود معرفية قابلة للتغير وحدود أخرى لا
تتغير ،الحدود الأولى هى حدود الت موضوع وهى الحدود التى تقسم الشئ الموجود
إلى قسم محدد معروف وقسم لانهائى هو "ما فوق الموضوعى". هذه الحدود حدود
متغيرة. هناك حدود أخرى هى الحدود الفاصلة بين الجزء الذى يمكن تحويله
لموضوع معرفة أو القابل للمعرفة والجزء غير القابل من حيث المبدأ لتحويله إلى
موضوع معرفة وهو "اللامعقول" ،هذه الحدود حدود ثابتة وهو ما سنراه بالتفصيل
فى الفصل الرابع عندما نتحدث عن اللامعقول النسبى واللامعقول الحقيقى.

(1) PMC, Tome I, P. 102.

(2) GdO, S. 156.

الفصل الثالث

معضلات المعرفة

كنا قد ذهبنا مع هارتمان إلى أن للمرحلة الأولى السابقة على كل نظرية وكل وجهة نظر وكل حل ممكن تتحصر في نقطتين همتين :

الأولى: تحليل ووصف ظاهرة المعرفة باستخدام المنهج الفينومينولوجي وقد انتهينا من هذا في الفصل السابق.

الثانية: توضيح للتناقضات والمعضلات Apories الموجودة في الظواهر باستخدام المنهج الاشكالي. هذه المعضلات لم تكن لتظهر لولا هذا الوصف القبلي لظاهرة المعرفة ، فهي معضلات طبيعية ناتجة عن طبيعة الظواهر أى كامنة في جوهر ظاهرة المعرفة ذاتها أظهرها هذا التحليل القبلي للظواهر ، ولكنها وإن كانت كذلك فإنه ليس من الضروري أن تعبر عن تناقض في جوهر الشيء ذاته أى في جوهر الظاهرة وإن كان من الممكن أن تكون كذلك ، فإذا جاءت للمعضلات معبرة عن تناقض في جوهر الأشياء ذاتها ، فإنه عندئذ تسمى معضلات ميتافيزيقية ، هنا باستخدام المنهج الاشكالي يمكننا لأول مرة التمييز بين العناصر الميتافيزيقية والعناصر غير الميتافيزيقية للظاهرة ، إذ لم يكن للمنهج الفينومينولوجي سوى وصف محض للظواهر ، وعندما ينتهى المنهج الاشكالي من عمله ، أى عندما نفرغ من عرض وتحليل هذه المعضلات تكون مشكلة المعرفة قد تم تحديدها تحديدا دقيقا وتم وضعها في إطار دقيق ، وعندئذ فقط يمكن للنظرية - أى نظرية - أن تتحدث عن حلول ممكنة لمشكلة المعرفة. من هنا كان عرض المعضلات مثله مثل وصف الظاهرة مرحلة أولية ضرورية سابقة على كل نظرية⁽¹⁾.

ولكن ما هى المعضلة؟ إن المعضلة تتمثل في قبول العقل للفكرة ونقيضها بحيث يصعب ترجيح إحداهما على الأخرى؟ ما الذى يعنيه هارتمان بمعضلات المعرفة؟ يعنى هارتمان بمعضلة المعرفة "الفكرة Thesis ونقيضها Antithesis وكلاهما نتيجتان لازمتان عن ظواهر المعرفة السابق عرضها. هاتان النتيجتان وإن كانتا متعارضتين إلا أنهما متعادلتان في القوة بحيث لا يمكن أن تغلب إحداهما الأخرى ولا يوجد ما يبرر تفضيل إحداهما.

هذا للمعنى "المعضلة Aporie هو نفس التعريف الذى قدمه أرسطو لها حين ذهب إلى أن المعضلة أو الاشكال هو إيراد رأيين متعارضين لكل منهما عند العقل قيمته فى الاجابة على المسألة المطروحة"⁽²⁾.

(1) PMC, Tome I, P.81,82,124

(2) د. عبد المنعم الحنفي - المعجم الفلسفى - الدار الشرقية - الطبعة الأولى - ١٩٩٠ م ص ٢٤.

فلذا كان هارتمان يستخدم المنهج الاشكالي ، منهج عرض الفكرة ونقيضها لعرض معضلات المعرفة ، فان هذا المنهج يعود الى المذهب للشكى القديم^(١) الذى كان اول من صاغ هذه المعضلات. أراد الشكك بسائر المعضلات التى صاغوها أن يصلوا إلى نتيجة محددة : يجب تعليق الحكم فيما يتعلق بمعرفة يقينية بالأشياء فى ذاتها ، لا يمكننا أن نقطع بإمكانية أو عدم إمكانية معرفة الأشياء فى ذاتها ، لا معرفة لنا سوى بالظواهر^(٢) . من هنا فإذا لم يكن الشكك قد قدموا نفس صياغة هارتمان لهذه المعضلات ، فلنا من الممكن أن نجد الصياغة العلمية للمعضلة الأساسية عند هارتمان بنفس معناها فى سلسلة المعضلات التى صاغوها بإتقان، كذلك توصل الشكك قبل هارتمان إلى صياغة معضلة الإدراك الحسى ومعضلة معيار الصدق كما سنرى فى حينه.

يختلف هارتمان عن الشكك فى أنه لم يستخدم هذا المنهج لينتهى به إلى نفس النتيجة التى انتهوا إليها حين عنوانوا "بالشك" للتوقف عن إصدار الأحكام بشأن للمباحث الفلسفية بسبب الوصول الى نتائج متضاربة ومتعائلة فى القوة فى نفس الوقت^(٣) . ولكنه يستخدمه إستخدما إيجابيا لينتهى به إلى تحديد مشكلة المعرفة ومن ثم لتبرير مشروعية الحديث عن حلول لها.

لم يكن هارتمان أول من استخدم هذا المنهج استخداما إيجابيا ، فقد أطلق القدماء على حجج زينون اسم معضلات. قدم زينون الإليلى أربع حجج ليبرهن بها على إمتناع الحركة وليؤكد موقف المدرسة الإيلية التى كان ممثلا لوجه نظرها النقية من أن الوجود واحد ساكن غير متحرك وذلك فى مواجهة الفيشاغوريين الذين يقولون ان الموجودات مؤلفة من أعداد أى من وحدات منفصلة وبذلك يثبتون الكثرة إلى جانب الحركة^(٤) .

(*) ما يشير إليه الباحث هنا هى مذاهب الشكك فى العصر الهيلينستى والذين يختلفون عن شكك السوفسطى الذى انتهى الى فكرة أى إمكانية للمعرفة وهو فى هذا يعد موقفا ديمائوليا، لما للشكك الذين تشير إليهم = قمتلهم مدرسة الشك الأولى عند بيرون ثم شكك الأكاديمية وشكك الجليليون ثم التجريبيون راجع فى ذلك: محمد على أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفى - الجزء الثانى - دار المعرفة العلمية - ١٩٨٧ - ص ٢٩٢.

(١) المرجع السابق الصفحات من ٢٩٣ - ٣١٣.

(2) Saunders, Jason.ed. : "Greek & Roman Philosophy after Aristotle" The Free Press. New York, Collier Ltd. London, 2nd printing 1967, P. 153.

(٣) محمد على أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفى - الجزء الأول - دار الجامعات المصرية - لطبعة الخامسة - ١٩٧٣ ص ٧٨.

أما كانط فقد خطأ بفكرة التناقض خطوة جريئة في تاريخ الفلسفة فقد كان الاعتقاد السائد قبل كانط بأن المعرفة إذا إنزلت إلى التناقض عد ذلك دليلاً على انحراف عرضي يرجع إلى لون من ألوان الخطأ الذاتي في البرهان.... أما كانط فقد ذهب إلى أن الفكر ينزع نزوعاً طبيعياً إلى الوفوع في التناقض كلما حاول إدراك اللامتناهي ومن هنا فقد قدم كانط خدمة كبرى للفلسفة حين أشار إلى متناقضات العقل ، ذلك لأن التعرف على هذه المتناقضات قد ساعد إلى حد كبير في التخلص من صرامة الفهم للميتافيزيقا^(١) .

يسمى كانط هذه المعضلات "معضلات العقل الخالص" وهي تعنى عنده صراع بين حكمين Judgements أو فكرتين واضحتين ولكنهما متعارضتان بحيث لا يمكن تقديم برهان يبرر قبول أحدهما على الأخرى^(٢) .

أخذ هيجل على كانط أنه قد حصر هذه المعضلات في أربع معضلات مأخوذة من الكوزمولوجيا ، فإذا كان هيجل يمدح لكانط موقفه حين ذهب إلى أن ظهور الفكرة الكانطية التي تقول أن دخول التناقض إلى عالم العفن عن طريق مقولات الفهم أمر ضروري ويمثل خطوة من أكثر الخطوات أهمية في تقدم الفلسفة الحديثة إلا أنه يأخذ عليه أنه بقدر ما كانت أهمية هذا الموضوع - موضوع المتناقضات - بقدر ما كانت نقاعة الحل الذي ظهر. هذا الحل لم يكن يعتمد إلا على التعلطف مع أشياء العالم فليس للعالم هو الذي يوصم بالتناقض الذي يشوه ماهيته وإنما هو العقل المفكر وحده. ومن هنا مرت بين الناس الفكرة التي يردونها بأن العقل أو الفكر - وليس العالم - هو مسئول المتناقضات - كما أن فشل كانط في القيام بدراسة وافية للمتناقضات هو الذي جعله يحصرها في أربع متناقضات. رأى هيجل أن المتناقضات ليست مقصورة على هذه الأنواع الأربعة المأخوذة من الكوزمولوجيا بل تظهر في كافة الموضوعات أياً كان نوعها وفي جميع للتصورات والأفكار ، وإدراك هذه الحقيقة ومعرفة الموضوعات من هذه الزوايا هو جانب حيوي من جوانب الفكر الفلسفي^(٣) . فالمعرفة الانسانية عملية تطور تاريخية، في كل مرحلة يظهر تناقض المعرفة الانسانية والعالم من حيث لهما محدودان . هذه

(١) إمام عبد الفتاح إمام. المنهج الجدلي عند هيجل. دار المعارف. الطبعة الثانية.

١٩٨٥. ص ٨٣.

(2) Kant "Critique of Pure Reason" B. 488, P.393

(٣) إمام عبد الفتاح إمام. المنهج الجدلي عند هيجل. ص ٨٤.

المتناقضات يتم التغلب عليها في المرحلة التالية لتعود المتناقضات وتظهر مرة أخرى وهكذا إلى أن نصل إلى المرحلة الأخيرة مرحلة المطلق حيث لا تناقض وحيث المعرفة الحقيقية⁽¹⁾.

وعلى كل، فإن هارتمان يرى أن سائر للفلاسفة للجماطيقيين كانوا على وعي بمعضلات المعرفة وإن لم يقوموا لها صياغات واضحة، وليس أدل على هذا من محاولتهم عبر تاريخ الفلاسفة تقديم حلول لمشكلات المعرفة، هذه المحاولات دليل هارتمان على وعيهم - بطريقة أو بأخرى - بمعضلات المعرفة، فمادة هذه للمعضلات تظهر في جميع الحلول المقدمة لمشكلات العرف. يخلص هارتمان إلى النتيجة بأن تاريخ المعضلات هو ذاته تاريخ مشكلة المعرفة.

ويرى هارتمان أن وجود هذه المعضلات في تاريخ الفلاسفة ليس في حاجة لدليل تجريبي للكشف عنها، فكما أن تحليل ظاهرة المعرفة تحليل قبلي، كذلك يمكن الكشف عن هذه المعضلات بطريقة قبلية. منهج هارتمان في ذلك هو أن نبحث فيما هو ضروري وأبدي وحتي في مشكلات المعرفة عبر تاريخها أي في أن ندرك ما هو قبلي فيها، عندئذ تكون هذه العناصر المشتركة في سائر مشكلات العرف هي ذاتها معضلات المعرفة.

يجمل هارتمان هذه المعضلات في ست معضلات معرفية بالاضافة الى معضلة الوجود، تكون معا ما يسميه هارتمان "مشكلة المعرفة بالمعنى النقيق". هذه المعضلات الست وفقا لهارتمان تعود إلى المعضلة الأولى أو هي ما يسميها هارتمان "بالمعضلة العلمية" دون أن تكون مجرد أوجه مختلفة لها أو تعبيرات مختلفة عنها ولكن بمعنى إقتران ظهور هذه المعضلات وإختلافها بظهور وإختفاء للمعضلة الأساسية دون أن يكون للعكس صحيحا⁽²⁾.

المعضلة الأولى:

المعضلة العلمية للأدراك

كيف يمكن للذات أن تدرك الموضوع ؟ كيف يمكن أن تقوم علاقة معرفية بين الذات والموضوع ؟ .

هذا التساؤل - وفقا لهارتمان - يعبر عن معضلة كبرى ليس من السهل حلها، ما يخلق هذه المعضلة هو قيامها على مبدئين لا يمكن التخلي عن أحدهما.

(1) Popkin, Richard "Skepticism" in "Encyclopedia of Philosophy" P. 458

(2) PMC, Tome I, P. 140, 141

المبدأ الأول:

ما تقرره ظاهرة المعرفة من أن لكل من الذات والموضوع وجودا في ذاته مفارق للآخر ، أى أنهما ليسا مجرد ذات عارفة وموضوع معروف يتحدان مع العلاقة المكونة للمعرفة ، فالمعرفة حينما تنتج نحو موضوعها فإنها تنظر إليه كموضوع ذى وجود في ذاته مستقل عن معرفته وعن الذات العارفة ، استقلال الذات عن الموضوع استقلال مسبق بقرره وعينا للطبيعي بالموضوع ، من هنا لم تكن المعرفة مجرد تمثل أو فكرة ولكنها فى أساسها علاقة بين ذات وموضوع لكل منهما وجود مستقل ، علاقة مفارقة لكل منهما.

المبدأ الثانى:

هو ما يعرف "بمبدأ الوعى" ومنطوقه أن الوعى بحكم طبيعته لا يمكنه أن يخرج عن ذاته ، فالوعى من حيث أنه فقط ما يملك القدرة على المعرفة لا يمكنه أن يعرف خارج ذاته ، فكل ما نعرفه بصورة مباشرة - أفكار أو تمثلات - لابد أن يكون داخل الوعى^(*).

هذا المبدأ هو ما ارتكزت عليه الفلسفة المثالية - فى مجموعها - فى إنكار أى وجود مفارق للذات ، فإذا لم يكن من الممكن للوعى أن يدرك أى وجود خارج ذاته ، فلا يوجد ما يبرر القول بوجود مفارق خارج للذات.

تنشأ الصعوبة - وفقا لهارتمان - من محاولة التوفيق بين هذين المبدئين ، فإذا نظرنا إلى هذه الصعوبة من جانب الذات نجد أنه لكى تقوم علاقة المعرفة بين الذات والموضوع وفقا لما تقرره ظاهرة المعرفة فلا بد أن تخرج الذات عن حدودها لكى تترك واقعا له وجود فى ذاته، وهو ما يتناقض مع ما يقرره "مبدأ الوعى" من أنه لا يمكنه الخروج عن ذاته ولا يدرك سوى محتوياته الخاصة. هناك إذن تناقض فى "الوعى" ، فهو من حيث أنه وعى يعرف يجب أن يخرج عن ذاته، ومن حيث أنه لا يدرك سوى محتوياته كوعى يعرف لا يمكنه أن يخرج عن ذاته، فوجود المعرفة على هذا النحو يتعارض مع وجود الوعى ، هذا التعارض حتى لا يمكن حله إلا بأحد خيارين : إما أن يلغى "مبدأ الوعى" المعرفة أو أن تهتم ظاهرة المعرفة هذا المبدأ⁽¹⁾.

(*) عبر سيث "Andrew Seth" عن هذا المبدأ تعبيرا دقيقا فى كتابه "الهيكلية والشخصية".

Hegetianism and Personality راجع فى ذلك

Passmore, John "A Hundred years of Philosophy" Penguin books, 1972 P.279

(1) PMC, Tome I, P. 106, 107.

فإذا نظرنا إليها من جانب الموضوع : نجد نفس التناقض قلما ، فالمعرفة تبني على شكل تحديدات للموضوع لدخل الذات وهو ما يحقق صورة الموضوع في الذات ، ولكن دخول الموضوع إلى ميدان الذات هو أيضا أمر مشكل مثله في ذلك مثل خروج الذات عن مجالها المحدد لها ، غزو الموضوع لميدان الذات هو أيضا أمر مشكل وفقا لظاهرة المعرفة . كيف يمكن إذن للموضوع أن يقدم صورته لدخل الذات دون أن يكون في مكانته للدخول إلى ميدان الذات أو أن يتحول هو ذاته إلى صورته؟ للموضوع وفقا لظاهرة المعرفة يجب أن يظل في مواجهة الذات موضوعا مفارقا ، متميزا ، عن صورته لدخل فعل المعرفة كوجود في ذاته .

للتعارض إذن بين جوهر المعرفة وجوهر الموضوع تعارض حتمي مثله في ذلك مثل التعارض بين جوهر المعرفة وجوهر الذات ، فالموضوع هو فقط ما يمكن أن يكون محتوى ، فكل معرفة هي معرفة بموضوع ، مرة أخرى لا يوجد أمامنا سوى أحد خيارين: إما أن يلغى علو الموضوع ظاهرة المعرفة - ولكن هذا العلو جزء لا يتجزأ من ظاهرة المعرفة ، أو أن تلغى ظاهرة المعرفة هذا العلو⁽¹⁾ .

لم تظهر - بعبارة الحال - هذه المعضلة لدى المثالية الترنسندنتالية ، إذ أن المعرفة وفقا لها - كما سبق وأوضحنا - ليست فهما أو إدراكا لموضوع مستقل ولكنها تركيب لموضوع ، أو بمعنى آخر الوجود من خلق الفكر وليس له وجود في ذاته ، فكل ما يوجد يوجد وجودا محايثا لدخل الوعي⁽²⁾ .

كما لم تظهر أيضا لدى هوسرل الذي حول الوجود في ذاته إلى وجود عقلي صرف أو وجود قصدي وذلك بمقتضى ما أسماه الرد الفينومينولوجي الترنسندنتالي⁽³⁾ .

المعضلة الثانية :

معضلة الإدراك الحسي والمعطى (معضلة المعرفة البعدية):

تنشأ هذه المعضلة - وفقا لهارتمان - من محاولة التوفيق بين المعرفة البعدية - أو التجريبية - والقول بمفارقة الموضوع.

فالمعرفة التجريبية تذهب إلى أن هناك تطابقا بين الصورة التي يقدمها الإدراك الحسي والموضوع المدرك. نفترض المعرفة التجريبية إذن أن هذا الموضوع المدرك يوجد في ذاته بصورة مستقلة عن صورته ، فعملية الإدراك ذات دلالة

(1) Ibid, Tome I, P. 107.

(2) Bochenki, 1 "Europäische Philosophie der Gegenwart S. 105.

(3) Spiegelberg, Herbert "The Phenomenological Movement" Vol I, 1960 P. 135.

موضوعية تعبر عن الإقناع بأن الصورة للنتيجة عن الإدراك الحسى قد تم تحديدها بواسطة موضوع مفارق - صورة موضوع مستقل عن الذات.

ترتبط بالإدراك الحسى مشكلة "المعطى التجريبي" يفترض الوعى أن الموضوع المدرك هو شئ آخر بخلاف ما يدرك مباشرة منه.

من هنا تظهر المعضلة على النحو التالي:

كيف يمكن للذات أن تعرف الموضوع وهو ليس معطى بأى صورة ؟ ثم انه كيف يمكن أن يكون الموضوع "معطى" وهو طبقا للعلاقة المكونة للمعرفة يجب أن يظل مفارقا للذات .

يمكن التعبير عن هذه المعضلة على النحو التالي :

الفكرة : يجب أن يظل الموضوع مفارقا للذات ، (لا يمكن أن يكون معطى).

نقيض الفكرة : يمكن للموضوع أن يكون معطى للذات (ليس الموضوع مفارقا للذات ولا وجود له فى ذاته).

هنا نلاحظ - وفقا لهارتمان - أننا إذا قبلنا الفكرة ، فإن هذا يؤدي بنا إلى الشك⁽¹⁾، ألم يؤد إقناع "الشكك" بأن مفتر معطياتنا ظواهر وأننا لهذا لا يمكن أن نصل إلى معرفة يقينية بالأشياء فى ذاتها ومن ثم فقد انتهوا إلى تعليق الحكم بشأنها⁽²⁾ .

أما إذا قبلنا نقيض الفكرة فسيؤدي هذا بنا إلى الشك فى حقيقة العالم الواقعى ويسقط بنا فى المأليسة ؟ ثم إننا فى الحالتين سنفقد الخصائص الضرورية للمعرفة، فالمعرفة هى دائما معرفة بوجود فى ذاته مستقل عن الذات وعن فعل المعرفة ، ومن جانب آخر لا معرفة دون معطيات⁽³⁾ .

ولو ألقينا بأنفسنا فى عباءة نظرية للفعل المعطى محاولين أن نجد تبريرا لوجود "المعطى" فإن الأمر لا يزداد وضوحا بل تطل المعضلة قائمة ، إذ لو جعلنا للفعل المعطى فعلا للموضوع ، أن نستطيع تفسير كيف أمكنه الوصول إلى ميدان الذات ، ولو جعلناه فعلا للذات فإن يبرر لنا إتصاله بتحديدات موضوع مفارق.

(1) PMC, Tome I, P. 108.

(2) محمد على أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفى - الجزء الثانى - دار المعرفة لجمعية -

١٩٨٧ ص ٢٩٦.

(3) Ibid, Tome I, P.108, 109.

من الممكن للموضوع المفارق أن يكون "معطى" بالمعنى الصحيح لكلمة "معطى" ، إلا أن هذا لن يتم إلا إذا اعتبرنا تحديدات الموضوع المفارق هي تحديدات الوعى المحايث ومن ثم لن يصبح الموضوع المفارق سوى موضوع محايث وبذلك ننكر الجانب الميتافيزيقى لظاهرة المعرفة^(١) .

المعضلة الثالثة :

معضلة المعرفة القبلية :

يرى هارتمان أن تفسير أفلاطون للمعرفة القبلية ووصفه لفعل هذه المعرفة هو مصدر معضلة للمعرفة القبلية.

كان أفلاطون فى محاوره فيدون فى إطار البرهنة على خلود النفس قد قدم للحجة المشهورة (حجة التذكر) والقاتلة بأن معرفتنا بجواهر الأشياء أو بصدق شئ معين ليست معرفة آتية من الإدراك الحسى ولكنها "تذكر" لما كان موجودا من قبل فى الوجود السابق للروح قبل حلولها فى البدن فهى تذكر لما نسيته للنفس بعد حلولها فى البدن ، فإذا كان هذا صحيحا فإن هذا يعنى أن النفس كان لها وجود سابق على حلولها فى البدن ومن ثم فاتها ستبقى خالدة بعد فناء البدن.

برهن أفلاطون على أن المعرفة "تذكر" فى محاولة مينون **Meno** بالقصة التى رواها بأن جعل عبدا جاهلا لم يتعلم الهندسة من قبل يصل بنفسه إلى مبادئ علم الهندسة بعد إجابته على عدة أسئلة موجهة إليه هذا يعنى أن المعرفة تم توليدها من المجيب نظرا لما حصل عليه من معارف فى حياة سابقة ، فإذا كنا نستطيع أن نستخرج من أنفسنا معارف لم يلقنها لنا أحد فلا بد أن تكون النفس قد إكتسبتها فى حياة سابقة على الحياة الراهنة. ولكن ما الذى عناء أفلاطون بالتذكر؟ يعنى أفلاطون بالتذكر :

(١) أن يذكرنا شئ بشئ آخر يقرنا إليه كان نتذكر شخصا معيننا برويتنا لشخص ينتمى إليه

(٢) وأن يذكرنا شئ بشئ آخر شبيه له ، فنحن نتحدث فى الرياضيات مثلا عن "المساواة" كمعطى مجرد ولكن ما مصدر وجود هذه الفكرة فى عقولنا؟ هل هو رؤية قطعتين متساويتين من الخشب أو من مادة أخرى؟ هنا يجب ملاحظة شيئين :

(1) Ibid, Tome I, P. 109.

أ - للمسواة بمعناها المجرد شيء آخر غير قطعتي الخشب المتساويتين فنحن نرى قطعتي الخشب المتساويتين ولا نرى المسواة الرياضية.

ب - قطعنا الخشب المتساويتان ليمتسا متساويتين بالضبط مهما كانت دقة الأجهزة المستخدمة. لا يمكن إذن إدراك موضوعات الرياضة بالبصر أو اللمس ، ولكن الفكرة التي تتكون عنها تقترحها الرؤية أو اللمس. تكوين الأفكار الرياضية على هذا النحو هو بالضبط ما يعنيه أفلاطون بالتذكر ، ولكن أن ينكرنا شيء بشئ "رؤيسة قطعتي الخشب المتساويتين" بفكرة المسواة الرياضية ، فإن هذا للتذكر يقتضى أن نكون على علم مسبق بها. هكذا كانت الحواس دائما منذ بداية حياتنا تلعب دور "المذكر" لأشياء ليست موضوعات لإدراك حسي مباشر. هذه الأشياء "قياسات مثالية" Ideal Standards "تعود معرفتنا بها إلى قبل" إدراكنا الحسي لها. هذه المثل هي "صور" الأشياء الموجودة فى عالمنا الحالى ولا ينطبق هذا على الموضوعات الرياضية فقط ولكن على مسائل موضوعات للمعرفة⁽¹⁾.

يرى هارتمان أن أفلاطون حين جعل للمعرفة بجواهر الأشياء لا تتم عن طريق الإدراك الحسى وإنما تتم عن طريق ارتداد النفس على ذاتها وهو ما عبر عنه أفلاطون "بالتذكر" هو يرتداد تصاحبه شهادة الحواس ، فالأشياء الحسية هي مجرد صور أو أشباح تذكرنا بمثلها الموجودة فى العالم المثالى والحواس غير قادرة على إدراك الأشياء فى جواهرها أو فى صورتها المثالية ، فإدراك جوهر الأشياء يتم دون أن تكون الأشياء ذاتها معطيات للوعى أى يتم بحس دلتلى للذات وهذا تناقض⁽²⁾.

من هنا وجد هارتمان نفسه أمام المعضلة الآتية :

للفكرة : لا يمكن "للحس" أن يفسر المعرفة للقبالية بالموضوعات الواقعية، نعم يمكن التحدث عن وعى مباشر أو حس خالص للجواهر المثالية ، إلا أنه لا يمكن أن نفسر كيف يمكن أن يكون هناك حس بموضوعات واقعية مفارقة ما دامت هذه الموضوعات ليست موضوعات محليته. كل ما يقرره للوعى أنه يمكن إدراك الملامح الضرورية للموضوعات ذات الوجود الواقعي دون أن يهتم بما إذا كان هذا الوجود معطى كشيء موجود أو لا ، فالوعى مجرد توقع لتحديدات موجود واقعي ، لما أن يكون هذا للمعطى ذا وجود واقعي أو لا فهذا خارج اهتمام للوعى. ينتج عن

(1) Taylor, A.E. "Plato, The man and his work" Methuen & Co. Ltd. First Published 1962, reprinted 1978, P. 186, 187.

(2) PMC, Tome I, P.144,145

هذا: للتناقض بين إدعاء الذات بإدراكها للملاح الضرورية لموضوع موجود وبين عدم اهتمامها بوجود الواقعي.

كما يتعارض هذا مع ضرورة أن يكون حدس موضوع موجود حدسا بعديا.

لا يفسر الحدس القبلي إذن المعرفة القبلية بالموضوعات القبلية للواقعية⁽¹⁾.

نقيض للفكرة : يبدو أن المعرفة القبلية بموضوع مفارق يجب أن تكون حدسا فالاختلاف بين المعرفة القبلية والمعرفة الابعدية ليس هو ذاته الاختلاف بين الفكر والحدس ولا بين نشاط العقل والسلبية أو الإستقبال فإذا إحتكنا إلى الظواهر ، وتركنا جانباً الاختلاف بين الواقعية والمثالية. فأتينا نجد أن كلا العنصرين "النشاط والسلبية" يميزان المعرفة للتجريبية. هل هذا يعنى أن كلا العنصرين يجب أيضا أن يميزا المعرفة القبلية ، بعبارة أخرى : هل هناك نشاط أو فاعلية بالمعرفة القبلية ؟

المعرفة القبلية مأخوذة في ذاتها تتصف بلاشك بأنها حدس خالص ، موضوعها ليس أقل وجود في ذاته من موضوع الحدس التجريبي. لا تخلق الذات موضوعها بطريقة فعالة ولكنها فقط تتركه ، فموضوعها موجود بطريقة مستقلة عن فعل إدراكه ، فالمعرفة القبلية يمكن تعريفها بأنها إستقبال داخلي أو منطقي تترك الذات الموضوع دخلها الا أنه مع ذلك ليس هو الذات ، فهو ذو واقعية مدركة بطريقة مثالية. ثم أنه لا وجود - من جهة أخرى - لنشاط أو فاعلية في المعرفة القبلية هناك فاعلية ونشاط فقط في المعرفة الابعدية ، فعندما يتجه الوعي نحو الموضوعات أو نحو جوانب منها ، فإن اتجاه الوعي هذا هو فعل فعال نشط يتضح مع تقدم المعرفة في جانبها للديناميكي. ولكن هذه الفاعلية لا تلغى صفة الإستقبال Receptive التي تميز المعرفة بوجه عام ، الا انها ليست صفة للمعرفة القبلية. هذا للتلقى - السلبية - التي تميز المعرفة القبلية والابعدية لا تحدث دون نشاط معين من جانب الذات التي تتلقى والذي هو وجود الذات أمام موضوعها⁽²⁾.

فإذا كانت المعرفة القبلية بموضوعات مفارقة تبدو من ناحية أنه لا يمكن ردها إلى الحدس من حيث أن هذا يؤدي إلى تناقض ، ومن ناحية أخرى يجب أن تكون حدسا من حيث أنها مجرد وعي دخلى أو تلقى داخلي ، فإن هارتمان يقرر مطمئنا أن المعرفة القبلية ليست حدسا من حيث أن الوعي هو مجرد وعي داخلي محض بينما موضوع للمعرفة مفارق وليس محليا للذات. معضلة الحدس

⁽¹⁾ Ibid, Tome I, P.110,111

⁽²⁾ Ibid, Tome I. P. 128, 129

توضح أن تصور الحدس لا يمكنه أن يحل مشكلة المعرفة التلقائية بموضوعات مفارقة. يمكن أن تزول هذه المعضلة فقط بأن نختار بين بديلين : إما أن نلغى صفة الوعي المباشر Apprehension وهي صفة للحدس لو أن نلغى مفارقة للموضوعات⁽¹⁾

المعضلة الرابعة :

معضلة معيار الصدق :

كما قد إنتهينا في الفصل السابق إلى أن هارتمان يفرق بين "صدق المعرفة" و "الوعي بصدق المعرفة" فصدق المعرفة هو حدوث تطابق بين موضوع مفارق وصورته ، أما "الوعي بصدق المعرفة" فهو وعى الذات بهذا للتطبيق. يرى هارتمان أن صدق المعرفة صدق مطلق⁽²⁾ فالعلاقة إما صداقة صدقا مطلقا أو كاذبة كذبا مطلقا. يعنى هارتمان بالصدق "المطلق" أن القول بأن محتوى المعرفة صحيح ليس سوى تعبير عن حالة الأشياء والتي لا يغير الشك أو اليقين فيها . فالقضية التي تعبر عن حالة الأشياء المعطاه تبقى صداقة حتى لو لم يقم أى شخص بصياغتها أو حتى بالتفكير فيها وسواء اكان هناك معرفة بها أو لا فقيمتها لازمانية *Supra-temporelle* أبدية مطلقة⁽³⁾ . فالصدق المفارق المطلق لا يعنى سوى أن هناك علاقة اتفاق بين تركيبات معرفية محلثه وموضوع واقعى موجود ، هذا الصدق لا صلة له بالصفة الزمانية أو اللازمائية للموضوع ، فهو صدق يتأكد بالنسبة لكل الذوات وفى كل الاوقات⁽⁴⁾

ولكن اذا كان الصدق مطلقا ، فالوعي بالصدق ليس مطلقا فليس من الضروري أن يكون هناك وعى بالصدق أو للكذب. من هنا رأى هارتمان أن ظاهرة "صدق المعرفة" لا تشكل معضلة وإنما تكمن المعضلة فى الوعي بهذا الصدق المطلق للمعرفة ، لا وجود لوعي مطلق بالمعرفة يستبعد كل خطأ. من هنا رأى هارتمان أن معضلة الوعي بصدق المعرفة ترتد إلى معضلة معيار صدق المعرفة. هل هناك معيار لوعي الذات بالتطبيق أو عدمه بين موضوع مفارق وصورة لهذا الموضوع؟ هل هناك معيار بصدق المعرفة؟⁽⁵⁾

(1) Ibid, Tome I P. 145, 146

(2) Ibid, Tome I P. 112

(3) Ibid, Tome II P. 128

(4) Ibid, Tome II P. 131

(5) Ibid, Tome I P. 112, Tome II, P.136

رأى هارتمان أن التشكك للقضاء قد صاغوا هذه المعضلة وإلتهوا من هذه الصياغة إلى أنه لا وجود لمثل هذا المعيار ، إذ أن هذا المعيار إما أنه موجود داخل الوعي أو خارج الوعي، إذا افترضنا أنه داخل الوعي قلن يكون بإمكانه توضيح الاتفاق بين موضوع مفارق وصورة محيية ، كل ما يمكن أن يبرهن عليه هو اتفاق تركيبات محيية أى تماثلات بعضها مع بعض، إذن هو ليس داخل الوعي ولكنه إذا كان خارج الوعي ، أى مفارقاً للذات مثله فى ذلك مثل الموضوع ذاته فإنه عندئذ يجب على الوعي أن يبحث عن معيار آخر لمعرفة هذا المعيار المفارق، ومعيار ثالث لمعرفة المعيار الثانى وهكذا، ليس معيار الصدق إذن خارج الوعي. إذن لا وجود لمعيار صدق للمعرفة^(٢) .

يرى هارتمان أن معيار صدق المعرفة يجب أن يسمح بمقارنة صورة الموضوع بالموضوع ذاته ولكن مقارنة تمثل محايث بموضوع مفارق تكون علاقة مفارقة للذات. من هنا فإنه يعرض للمعضلة على النحو التالى :

الفكرة: يجب على المعيار أن يكون تمثالا كى يخدم كذات يقوم بعملية المقارنة بين الصورة والموضوع فى ذاته ، إلا أن الذات لا يمكنها - وفقاً لطبيعتها - إلا أن تقرر تمثل موضوع بشئ موجود داخل مجالها الخاص بها.

نقيض الفكرة: لا يمكن أن يكون "معيار للصدق" تمثالا لأن مقارنة صورة موضوع بالموضوع فى ذاته لا يمكن أن تتم بواسطة تمثل موجود داخل الذات. معيار صدق المعرفة - وفقاً لنقيض الفكرة - إذن موجود فى ذاته وليس من أجل

(٢) صياغة التشكك لمعضلة معيار الصدق هى صياغة هارتمان I.P.112 Tome . يرى الباحث أن التشكك للقضاء فى رفضهم لوجود معيار لصدق المعرفة لم يبنوا هذا الرفض اعتماداً على أن المعيار يجب أن يكون إما داخل الوعي أو خارجه ولكنهم أنكروا وجود المعيار لأسباب أخرى فقد ذهب سكوتس Sectus إلى أن أى معيار تحكم بواسطته على صدق المعرفة بواقعية مفارقة يمكن التشكك فيه اعتماداً على أن كل ما ليس موضوع ملاحظة حالية يمكن التشكك فيه معرفته. إذن هنا المعيار يمكن التشكك فيه ومن ثم فهو فى حاجة إلى معيار ثان لتبريره ولكن هذا المعيار الثانى فى حاجة إلى معيار ثالث وهكذا، وحيث أنه يستحيل أن نستمر إلى مالا نهاية. إذن لا وجود لمثل هذا المعيار الذى يؤسس به صدق المعرفة بالواقع .

ملحوظة: سبب إختيارنا "سكوتس" دون غيره من التشكك للقضاء أنه فى هجومه على كل ادعاءات النجماطيقيين بإمكان وجود معرفة صائفة بواقعية خارجية ، فإنه يخلص تقريباً كل حجج التشكك بمن فيها الذين أقرنا من بعده فى تزيخ المذهب التشكى كما أنه يعتبر - فى تاريخ حجج التشكك بن فيه الذين أقرنا من بعده فى تزيخ المذهب التشكى - للمورخ للمذهب التشكى. Saunders, Jason, L.ed "Greek & Roman Philosophy after Aristotle" The Free Press, New York, Collier-Macmillan Limited, London 2nd Printing 1967 (pp. 152-182).

- Popkin, Richard, "Skepticism" in Encyclopedia of Philosophy, P. 450

للذات العارفة فقط ولكنه - وفقاً للفكرة - موجود داخل الوعي. انن فهو ليس معياراً لصدق مفارق.

رغم هذه النتيجة التي إنتهى إليها هارتمان فإنه يرى أنه لا يجب أن نخلص من هذا - كما ذهب الشكك - إلى عدم وجود مثل هذا المعيار، إذ أن هذا سيخلنا في صراع مع ظاهرة الوعي بصدق المعرفة، إذا أردنا أن ننتهي إلى نفس نهاية الشكك فإنه يجب أن نعتبر إدعاء الذات - بأنها يمكنها أن تميز المعرفة الصادقة من المعرفة للخطئة - وهما. ولكن هذا - من جانب - يضرر نتيجاً لا يمكن قبوله، فهو يلغى - من ناحية - أسس كل العلوم والذي هو البحث عن أسس متين لصدق مفارق.

من هنا رفض هارتمان حجة الشكك وذهب إلى أن هذه للمعضلة ذات دلالة أعمق وأكثر إيجابية مما اعتقد الشكك.

يرى هارتمان أننا إذا أردنا أن نتحدث عن "معيار الوعي بصدق المعرفة" فإن هذا يضيف للعلاقة المكونة للمعرفة علاقة جديدة. فلذا كانت العلاقة الأساسية المكونة للمعرفة هي وعى الذات بموضوع مفارق، فإن معيار الوعي هو معرفة بهذه المعرفة أو وعى بوعي الذات للموضوع. هذه المعرفة الجديدة يجب أن تكون مستقلة عن معرفة الموضوع وتضلف إليها كعنصر جديد.

يعرض هارتمان هذه المعضلة بطريقة أخرى يرى أنها أكثر إيجابية.

لنفترض أننا أمكننا البرهنة على العلاقة الأساسية للمعرفة - وعى الذات بموضوع مفارق - وعلى أن المعطى للتجريبى والمعرفة التقبيلية كلاهما محمولان، أى أننا وجدنا حلولاً للمعضلات للثلاث الأولى، فإنه يمكن مع هذا أن يظل ادعاء الوعي بصدق المعرفة وهما، ذلك أنه إذا كان يجب على الذات بمقتضى العلاقة الأساسية للمعرفة أن تكون قادرة على معرفة الموضوع وتكوين صورة عنه؛ فإن الوعي بأن هذه المعرفة صادقة يجب أن يكون بالنسبة للذات لحظة ثانية داخل المعرفة بالموضوع ومستقل عن الوعي الأصلي وعن المعطى التجريبى والتوقعات التقبيلية. لا يمكن لمعيار يلعب هذا الدور أن يكون داخل أو خارج الذات ولكنه يجب أن يكون علاقة جديدة تشمل كلا من الذات والموضوع، وأن يكون عياً ثانياً إلى جانب الوعي الأصلي ومفارقاً مثله. ورغم أن هذا التصور - تصور معيار صدق المعرفة - تصور إيجابى من وجهة نظر هارتمان، إلا أن التساؤل الذى ينشأ عنه هو: كيف يمكن أن تقوم علاقة بين الذات والموضوع مستقلة عن العلاقة الأولى⁽¹⁾؟

⁽¹⁾ Ibid, Tome I, P.113,114

المعضلة الخامسة:

معضلة الوعي بالمشكلة:

رأينا في الفصل السابق كيف جعل هارتمان "حد التمييز" للحد الفاصل بين الموضوع المعروف وما فوق الموضوعي وأن هناك وعيا بعدم التطبيق أى معرفة باللامعرفة.

يفصل هارتمان بين هذا الوعي "بعدم للتطبيق" وبين الوعي "بالصدق" الذى هو معرفة بالمعرفة: لاصلة بين هذا وذلك ، ذلك أنه من الممكن أن يكون لدينا صورة مطابقة للموضوع ولكننا ليست صحيحة ، وبالعكس من الممكن أن يكون لدينا صورة صحيحة ولكننا ليست متطابقة. فى الوعي بالصدق لدينا معرفة بمعرفة للموضوع داخل حدود التمييز ، ولكن الأمر فى الوعي بعدم للتطبيق هو كيف يمكن أن يكون لدينا معرفة باللامعرفة ، أى معرفة بعدم معرفة ما هو خارج حدود التمييز - ما فوق الموضوعي - فنحن لا نعرف ما هو غير مدرك ، ولكن كيف يمكن أن نعرف هذا. فالوعي بالصدق معرفة واعية تتحرك داخل حدود التمييز ، أما "معرفة اللامعرفة" فهي أيضا معرفة واعية ولكنها تتخطى هذه الحدود لتدخل فى "ما فوق الموضوعي" ⁽¹⁾ .

من هنا كان لا بد أن تظهر المعضلة التالية :

كيف يمكن إدراك ما يجب أن يبقى غير مدرك ، وكيف يمكن إدراكه من حيث أنه يبقى خارج حدود التمييز؟ كيف يمكن أن نوضح "ما فوق الموضوعي" دون أن يفقد طبيعته ، أى دون أن يتحول إلى موضوع؟.

الفكرة : نفترض المشكلة معرفة بما فوق الموضوعي ، أى نوضحه لأنها معرفة بما ليس موضوعا.

نقيض الفكرة: لا يمكن أن تكون المشكلة معرفة بما فوق الموضوعي ومن ثم لا يمكن أن تدل على نوضحه ، لأننا فى وضعنا للمشكلة على النحو الذى وضعناه ، نحن نعرف أننا لا نعرف ما لا يتحول إلى موضوع معرفة.

ما نطلبه إذن هو أن نوضح "ما فوق الموضوعي" داخل الذات ولكن دون أن يفقد طبيعته ، أى أن يظل "ما فوق موضوعي". هذا يعنى أن نعرف ما ليس معروفا على أن يظل هذا "غير المعروف" غير معروف ، ولكن هذا ان يكون سوى توقع معرفة وليس معرفة بالمعنى الصحيح.

⁽¹⁾ GdO, S.154, PMC, Tome I, P.114

هذا يعنى أن شيئا جديدا أو عنصرا جديدا يجب أن يدخل فى الوعى بالمشكلة. هذا العنصر الجديد ليس موجودا فى العلاقة المكونة للمعرفة أو فى الوعى بالصدق ولكنه يتخطى حدود الموضوع. فمعيار الصدق ذاته لا يهتم سوى بما يوجد فى هذه الحدود. من هنا كان الوعى بالمشكلة يتضمن معضلة.

فلو افترضنا أن المعضلات السابقة أمكن حلها ، وأصبح لدينا تفسيراً معقولاً لوعى الذات بالموضوع ومشكلات المعطى ومشكلات القلبية المفارقة ولأننا برهننا على إمكانية الوعى بالصدق وعلى وجود معيار للصدق ، فلن يمكننا مع هذا التفسير كيف يمكن للذات فى تخطيها لحدود الموضوع أن تعرف "ما فوق الموضوع" ، أن يمكننا أن نفسر كيف يمكن أن نعرف ما ليس معطى للوعى ، ما لم يتحول لموضوع ، فلكى يكون الوعى بالمشكلة ممكناً ، فانه يجب أن توجد علاقة ثالثة بين الذات والموضوع الى جانب العلاقة الأساسية للمعرفة والعلاقة الثانية التى يتضمنها معيار الصدق والتى تقوم على العلاقة الأولى الأساسية. هذه العلاقة الثالثة الجديدة يجب أن تكون علاقة أرحب وأوسع من سابقتها من حيث أن أحد طرفيها هو "ما فوق الموضوع" ، وستكون علاقة مفارقة ومستقلة ، فهى ليست علاقة بين الذات والموضوع للمدرك بالمثل ولكنها علاقة بين الذات وما فوق الموضوع ، علاقة تكمن فى محاولة تخطى العلاقة الأساسية المكونة للمعرفة ولكن ألا يعنى هذا أن الوعى بالمشكلة سيكون تخطى للمعرفة الموجبة ؟ أى ليس معرفة موجبة ؟ ثم أن هناك جانباً آخر يعقد مشكلة المعرفة ، ذلك أن العلاقة بين الذات والموضوع أصبحت الآن ثلاث علاقات مختلفة مستقلة وتقوم على بعضها البعض ولكنها جميعاً علاقات مفارقة تتحقق بطرق مختلفة ، فالأمر لم يعد ينحصر فى كيفية معرفة كيف يمكن لعلاقة تمس "ما فوق الموضوع" أن تنشأ كما أن هناك سؤالا آخر ينشأ ويدع جزءاً لا يتجزأ من معضلة الوعى بالمشكلة :

كيف يمكن للعلاقة الثالثة أن توجد داخل المجموع المكون للعلاقين السابقتين ؟ وكيف يمكن للعلاقات الثلاثة أن تقوم كل منها على الأخرى بشكل إيجابى⁽¹⁾ .

المعضلة السادسة:

معضلة تقدم المعرفة:

رأينا فى وصف ظاهرة المعرفة أن الذات فى وعيها بعدم التطبيق تتجه إلى تحقيق التطبيق وهو ما ينتج عنه تقدم المعرفة ، أى إتساع دائرة للجزء المعروف ومن ثم تتغير حدود الموضوع شيئا فشيئا مع تقدم المعرفة.

⁽¹⁾ PMC, Tome I, PP.114,116

يخلق تقدم المعرفة معضلة جديدة يمكن صياغتها على النحو التالي :

كيف يمكن أن تخلق "معرفة اللامعرفة" معرفة إيجابية بشئ ما :

هذه المعضلة تختلف عن المعضلات السابقة عليها في أنها لا تتضمن تناقضاً - فكرة ونقيض الفكرة - كل ما نقرره هو أن حدود الموضوع تتغير مع ادراكنا المتقدم شيئاً فشيئاً لما فوق الموضوعي وأن صورة الموضوع تتعدل. لا شئ في هذا يحرق تناقضاً. هذه المعضلة أبسط من المعضلات السابقة عليها ، فنقدم المعرفة ليس سوى نتيجة إيجابية لكل علاقة معرفية.

هذه الصفة الضرورية التي تظهر للمعرفة - صفة التقدم - تتضمن أكثر مما هو مجرد علاقة أساسية بين ذات وموضوع وأكثر مما هو وعي ملبي بعدم التطبيق ، فلا العلاقة الأساسية للمعرفة ولا الوعي الملبي بعدم التطبيق يمكنهما أن يفسرا هذه الصفة لديناميكية للمعرفة ، فالوعي المتطور لا يعنى سوى أن شيئاً ما لم يكن موضوع معرفة أصبح موضوع معرفة ومن ثم فإن ما فوق الموضوع يتلاشى شيئاً فشيئاً ، ولكن إذا كان "الموضوع الكلي" *Objiciendum* كوجود في ذاته لا يمكن أن يتحول في كليته إلى موضوع معرفة ، فإن هذا يعنى أن الجانب لديناميكي للمعرفة جانب يتعلق بالذات وليس بالموضوع ، بمعنى أنه إذا كان الموضوع في كليته لا يتحول إلى موضوع معرفة من حيث أنه ذو وجود في ذاته ، فإن هذا يعنى أن تطور المعرفة ليس سوى إدعاء من قبل الذات بأنها تدرك الموضوع إدراكاً متقدماً ، ولكن كيف تحقق الذات هذا الإدراك المتطور ، هذا هو ما يتطلب تفسيراً ويخلق الصعوبة.

فلو افترضنا أن العلاقة الأساسية بين الذات والموضوع أصبحت علاقة مقولة وأصبح لدينا تفسيراً لكيفية وعي الذات للموضوع وتحديد الموضوع للذات رغم أن كلا منهما مفارق للأخر ، وأن المعرفة التجريبية والتبعية كلاماً ممكن ولنا وبندنا حلاً لمعضلة معيار صدق المعرفة ولن الذات يمكنها - بطريقة سلبية - أن تعرف ما لم يتحول بعد إلى موضوع معرفة ، فلننا مع هذا نظل عاجزين عن تقديم تبرير لمعرفة إيجابية بما فوق الموضوعي ومن ثم تفسير تقدم المعرفة.

إن تفسير تقدم المعرفة يفترض علاقة معرفية رابطة بين ما ليس موضوع معرفة وإنما يتحول شيئاً فشيئاً إلى موضوع معرفة وبين الذات . هذه العلاقة أوسع من العلاقة الأساسية بين الذات والموضوع ومن معيار صدق المعرفة الذي يشكل العلاقة المعرفية الثنائية والعلاقة الثالثة التي هي الوعي بالمشكلة. هذه العلاقة

الرابعة يجب أن تكون أرقم، من سابقتها إذ أنها تتطلب حلاً لسائر المشكلات التي تمثلها المعضلات السابق عرضها كما تقوم بينها وبين العلاقات الثلاث الأولى روابط صلة ، فهذه العلاقة تقترب من العلاقة الأساسية الأولى وتوسع منها ، كما تتشأ بينها وبين العلاقة التي يفترضها معيار المعرفة صلة من حيث أنها تجعل صدق المعرفة قبلاً للتغير بمتساع محتوى المعرفة.

هكذا تتطوى معضلة تقدم المعرفة على سائر المعضلات السابقة عليها وتمثل في نفس الوقت معضلة جديدة. هنا تظهر مشكلة المعرفة في كليتها في قيام أربع علاقات بين الذات والموضوع مستقله كل منها عن الأخرى وتعتمد كل منها على الأخرى في نفس الوقت. من هنا شكلت مجموعة العلاقات الأربعة معاً مشكلة جديدة إلى جانب المشكلة التي تثيرها العلاقة الرابعة بصورة منفردة⁽¹⁾.

معضلة الوجود:

رأينا في تحليل هذه النقاط أن علاقة المعرفة ليست مجرد علاقة بين ذات عارفة وموضوع معروف ، ينال على ذلك حد الموضوعية واتساع مجال الجزء المعروف تدريجياً مع تقدم المعرفة ، وعى للذات السلبى بأن هناك حداً في معرفتها بالموضوع في ذاته لا يمكنها تجاوزه . هذا يعنى أن مركز جذب العلاقة المكونة للمعرفة يوجد ما وراء العلاقة بين الذات والموضوع كموضوع معرفة ، يوجد داخل اللامعقول أو بدقة أكثر يوجد داخل "ما لا يمكن معرفته Transintelligible" فإزاء موضوع المعرفة يبرز الشيء الموجود ، ووراء علاقة المعرفة تبرز العلاقة الأنطولوجية بين ذات وموضوع لكل منهما وجود في ذاته مفارق للآخر.

ولكن مم تتكون العلاقة الأنطولوجية لمختبئه وراء العلاقة للمعرفة ، ما هي طبيعة هذا الشيء الموجود من حيث أنه مستقل عن كل وعى وإدراك : ما لذى نعنيه بالشيء في ذاته" وبأى معنى إيجابى نأخذ اللامعقول.

هنا تبرز معضلة "الوجود" - والتي تقف خلف معضلات المعرفة - في هذه التساؤلات. يقتضى قبل تحديد طبيعة العلاقة المكونة للمعرفة أن تتكلم من الأساس الأنطولوجى الذى ترتكز عليه وأن نهتم إهتماماً مسبقاً بمعضلات الشيء في ذاته و "اللامعقول".

⁽¹⁾ Ibid, Tome I, P.117,118

ولكن كيف يمكن لصعوبات مشكلة المعرفة أن تتضح بناء على العلاقات الأنطولوجية وهذه الأخيرة أكثر غموضا من الأولى ؟ فنحن لا نعرف جوهر "الشيء في ذاته" و "اللامعقول" أو العلاقة الأنطولوجية مع الذات.

مع هذا يرى هارتمان أن تحليل مشكلة المعرفة هو ذاته ما يوضح لنا الجوانب الأنطولوجية ، فهذه للجوانب جوانب أساسية متضمنة في مشكلة للمعرفة وتمثل الجانب الميتافيزيقي لمشكلة المعرفة.

يعترف هارتمان بأن هذا التصور يحمل تناقضا ولكنه تناقض - كما يقول - لا يمكن إنكاره ، فعلاقة المعرفة تجد أساسها في الأنطولوجيا ولكن من جهة أخرى لا يبرر هذا الجانب الأنطولوجي سوى المعرفة ذاتها. هذه حقيقة تبررها الوقائع ذاتها ولا يمكننا إنكار الجانب الأنطولوجي لمشكلة المعرفة إلا بإنكار الوقائع ذاتها.

نقطة أخيرة يقرها هارتمان وهي أن المشكلة الأنطولوجية هي أساس كل معضلات المعرفة السابق عرضها ، فإذا أمكن حل هذه المعضلة ، فإن هذا يعنى حل سائر معضلات المعرفة ، لأن إمكانية الوعي بصفة عامة والوعي بالمعطى بالتجريبى ، وبالمعرفة القبلية ، وبمعيار صدق المعرفة ، والوعي بمشكلة المعرفة وتطورها تعتمد على جوهر للشيء الموجود والذات الموجودة في ذاتها وعلى العلاقة الأنطولوجية التي تربط بينهما. فالمشكلة الميتافيزيقية الرئيسية في مشكلة المعرفة هي في أساسها مسألة أنطولوجية⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Ibid, Tome I, P.119,121

الفصل الرابع

الأساس الأنطولوجي

لنظرية المعرفة

مقدمة

رأينا في الفصل السابق كيف أن جميع معضلات المعرفة تتمركز داخل معضلة الوجود ما دام الموضوع ليس مجرد موضوع لذاته . ورأينا في الفصل الثاني في تحليل ظاهرة للمعرفة كيف أن كل علاقة معرفية هي في أساسها علاقة أنطولوجية بين ذات وموضوع لكل منهما وجود في ذاته ، وكيف أن المعرفة حين تتجه إلى موضوعها فإنها تتجه إلى موضوع مفارق موجود بصورة مستقلة عن معرفته . وإذا كنا قد رأينا أنه لا معرفة بدون ذات ، فإن الطريقة التي تتجه بها للذات نحو الموضوع هي نفس الطريقة التي تتجه بها للمعرفة نحو الموضوع ، فالموضوع بالنسبة للمعرفة ليس نتاجا لها أو فعلا لها وإنما نقف أمامه وجها لوجه .

من هنا نجد أن العلاقة بين المعرفة والوجود علاقة وطيدة ، فإذا كان كل ما يمكن معرفته من الوجود لا يمكن تحديده إلا بالمعرفة ، فالمعرفة هي ما تكشف لنا عن الوجود ، فالوجود من ناحية أخرى سابق بالضرورة عن المعرفة . هو ما يقدم للمعرفة أساسها الأنطولوجي . هذا السابق سبق ضروري ، فهو - وفقا لهارتمان - ليس نتيجة نظرية معينة ولكنه سبق تفرضه طبيعة الظواهر .

ولكن ما هي العلاقة التي تربط بين هذين المبحثين - مشكلة المعرفة و الأنطولوجيا - والتي من شأنها أن تضع حدود كل منها ؟

يري هارتمان أن تصور " الشيء في ذاته " هو ما يعوق وضع حدود كل منهما⁽¹⁾ ولكنه من جهة أخرى هو ما يقدم لنظرية المعرفة أساسها الأنطولوجي⁽²⁾ ، كما أنه المطلب الأساسي لتكوين نظرية نقدية . فمن جهة يعترض هارتمان على التصور السلبي " للشيء في ذاته " الذي قيمته المثالية للكانطية . ما يريده هارتمان هو تصور إيجابي " للشيء في ذاته " .⁽³⁾ ومن جهة أخرى لا يبتنى هارتمان الموقف المثالي للكانطية البعدية - رغم أنها تمثل اتجاها نقديا - إذ أنها لا تفصح مجالا للشيء في ذاته ، ولا المثالية التي تضع الشيء في ذاته داخل الذات وتحوله إلى " شيء في ذاته " مختبئا داخل الإثبات التجريبية⁽⁴⁾ .

(1) FMC Tome I P. 249

(2) Ibid Tome I P. 249

(3) Ibid, Tome I P. 320

(4) Ibid, Tome I P. 250

ولكن كيف يمكن "الشئ" فى ذاته" كتصور إيجابى أن يقدم للمعرفة أساسها
الانطولوجى؟ ألا يمكن عندئذ أن يفسر على أنه الواقعية للظاهرة لأمنا وعندئذ يتم
التوحيد بينه وبين الظواهر؟ (عترف هارمان بهذه الصعوبة ومن هنا قد قدم الى
جانب تصور الشئ فى ذاته تصور "اللامعقول" وهما معا يقتزمان للمعرفة جانبها
الانطولوجى⁽¹⁾ .

التصور النقدي للشئ فى ذاته

لم تحدث أية فكرة - دخلت نظرية المعرفة - خلافا مثل هذا الذى أحدثه
تصور "الشئ" فى ذاته" ولم يحدث أن تتناول أى مذهب نظرية المعرفة دون أن
يناقش طبيعة هذا الشئ ذى الوجود المستقل فى ذاته عن المعرفة.

يبدو أن هارتمان كان يضع هذه الحقيقة للتاريخية نصيب عينيهِ وهو يطلق
حكمه التاريخى بإعلان رفضه لمسار التصورات الميتافيزيقية المثالية والواقعية على
المساواة - على إختلاف تسلسلها - التى ظهرت فى تاريخ الفلسفة "الشئ" فى ذاته"
وحجته فى ذلك أنه إذا كانت المثالية - من جانب - على إختلاف أشكالها - قد
بحثت عن كل الطرق الممكنة لإلغاء هذا للتصور" فإنها قد باءت بالفشل ، إذ أن
مشكلة الشئ" فى ذاته تعود لتفرض نفسها وتظهر بلشكال أخرى ، وإذا كانت
النظريات الواقعية أرادت بكل قوتها أن تستكمل من هذا التصور على دلالة إيجابية
إدراكها منها أن هذا التصور هو الدعامية الأساسية التى يمكن أن تؤكد موقفها
الواقعى ، فهي أيضا قد جانبها للصواب إذ أنها بمحاولتها تقديم معنى إيجابى "الشئ"
فى ذاته" قد دخلت فى سلسلة لا نهائية من المضللات

ينتهى هارتمان من هذا النقد لمسائر الاتجاهات السابقة عليه إلى أن "الشئ" فى
ذاته" يمثل لحدى المشكلات الميتافيزيقية الحتمية غير القابلة للحل ولتلى لا يمكن
معها لا أن نستبعدا ولا أن نردها الى صياغة بسيطة ولا أن نلقى دلائلها

⁽¹⁾ Ibid, Tome I P. 303

كان هدف المثالية من رفض تصور "الوجود فى ذاته" المرجود على حقيقته فى الواقع هو
دحض المذاهب المعادية التى ترى فى المادة أساس الوجود، لذا قد رأت أنه إذا استطاعت أن
تبرهن على عدم وجود "جور مادى" فإن هذا كاف لدحض هذه المذاهب، ولكى تبرهن على
عدم وجود "جور مادى" وجدت وسائلها الفعالة فى إنكار الواقعية المستقلة للمادة وإنكار أن
خصائص اللون والشكل والصوت خصائص للموضوعات المادية الموجودة وجودا مستقلا
وإثبات أن هذه الخصائص تعتمد فى وجودها على إدراكنا.

الميتافيزيقية. ان أبسط الحلول التي يجب أن نأخذها هو أن نعرف بعلم قدرتنا على حل هذه المشكلة⁽¹⁾.

يرى الباحث أن هارتمان في حكمه التاريخي هذا قد حالفه الصواب ، وكان محقاً فيما ذهب إليه. فإذا بدأنا بالإتجاهات المثالية ونقلنا دعواها بلها رغم محاولتها إلغاء تصور "الشيء في ذاته" فإن هذا التصور قد فرض نفسه علينا، فإنا نجد "لينتر" الذي تكمن مثاليته في رفضه الإقرار بوجود واقعي حقيقي للمكان والزمان أو وجود واقعي مستقل للمادة المركبة بالضرورة⁽²⁾ يذهب إلى أن العالم الذي ندركه والأجسام التي نميزها فيه لها إمتداد وشكل ومكان وحركة ، هذا للعالم المادي عالم ظواهر وليس عالم حقائق. لم يستطع "لينتر" مع هذا أن ينكر "الوجود الحقيقي". لقد أقر بوجوده ولكنه أنكر قدرتنا على إدراكه ، ذهب إلى أن هذا للعالم ينتج عن تجمع الموندات وأن هذه الوحدات التي يتركب منها لا إمتداد لها ولا شكل ولا مكان ولا زمان ملا حركة ومن ثم فهي أيضا لا تترك⁽³⁾.

وإذا إنتقلنا إلى (باركلي) فإننا نجد مثاليته تكمن في مبداء المشهور "esse is percipi" الوجود هو ما يدرك -فلا وجود- طبقاً لباركلي - سوى للأفكار الموجودة في عقل المدرك . ما يعنيه باركلي هنا "بالوجود" ليس هو عالم الظواهر ولكن الوجود في جوهره أي "الشيء في ذاته". هذا الجوهر هو ما ندركه ، ما لا يمكن إدراكه هو فقط للمادة ، إذ أن ما نقتمه لنا للحواس أفكاراً وليس مواد⁽⁴⁾.
لم يستطع "باركلي" إذن هو الآخر أن ينكر وجود "الشيء في ذاته".

أما "كانط" فلم يستطع لا أن يبرهن ولا أن يرفض "الشيء في ذاته" من هنا فقد قدم تصوراً يمكن وصفه بأنه تصور سلبي للشيء في ذاته. فحين رأى كانط أن المعرفة الإنسانية تنبع من مصدرين في العقل هما الحسسية والفهم وأن هاتين الملكتين تتعاونان معاً في خلق المعرفة بفضيل الصور القبلية للحسسية وهي العلاقات الزمانية المكانية لحدودنا الحسية والمقولات القبلية للفهم وهي ما تجعل المعرفة ممكنة ، فإذا كان يعني بالمعرفة الإنسانية ، المعرفة بعالم الخبرة بالواقع التجريبي ، هذا العالم هو فقط ما يمكن لنا أن نعرفه وهو فقط موضوع إدراكنا فهو ما يتفق وحدود قدرتنا العقلية. إلا أنه لا يوجد ما يبرهن لنا أن عالم الخبرة هو فقط

⁽¹⁾ PMC, Tome I, P. 303

⁽²⁾ Acton, H.B "Idealism" in "Encyclopedia of philosophy" Vol. 4 P. 112

⁽³⁾ على عبد المعطي محمد (لينتر) در المعرفة الجامعية ص ٢٣٤.

⁽⁴⁾ Berkeley "Treatise concerning Principles of Human knowledge" PP. 73-75 edited by "Lewis White Beck. 18th Century Philosophy. Paul Edwards & Richard Popkin

ما يوجد. من هنا فقد قدم كانط للمصطلح (noumena) ليعنى به الشيء فى ذاته فى مقابل الظواهر Phenomena ، ولكن ما هو هذا "الشيء فى ذاته" ؟ لا شك أنه ليس موضوع حدى حسى من حيث أنه لا تصدر لنا عنه إطباعات حسية. هل هو إذن موضوع حدى عقلى ، لا وجود لدينا لملكة للحدس العقلى ولا يمكننا حتى تصور إمكانيةها ، إذن لا وجود لتصور "الشيء فى ذاته" بالمعنى الإيجابى. ولكن من جهة أخرى يبدو أن هذا للتصور لا غنى عنه لأنه يرتبط بنظرية كانط فى الخبرة ، كان من الممكن الاستغناء عن التمييز بين الظواهر والأشياء فى ذاتها ومن ثم الاستغناء عن تصور الشيء فى ذاته لو تصور كانط الذات الإنسانية ذاتا خلقة بالمعنى الكامل للكلمة أى تمارس كل عملية للمعرفة ولكنه لم يتصورها على هذا النحو ، لقد جعلها كانط تسهم فقط بالعناصر الصورية للخبرة، من هنا لا يمكننا رفض هذا التمييز ولا رفض تصور الشيء فى ذاته . لا يمكننا إذن إنكار وجود الأشياء فى ذاتها ، ولكن ما دامت العقولات لا تنطبق الا على ما هو ذو واقعية ظاهرة أى أنها لا تنطبق على الأشياء فى ذاتها ولا تقدم لنا معرفة عنها لم يجد كانط بد سوى من الإقرار بأن "الشيء فى ذاته" تصور سلبى وليس إيجابيا⁽¹⁾.

ومن بعد كانط تطورت "المثالية الترنسندنتالية" الى مثالية مطلقة حمل لواءها للفلاسفة "فشتة وشلنج وهيجل" ممثلين للحركة التى عرفت بمثالية ما بعد كانط Post Kantian idealism . لقد أرادوا أن يحلوا التناقضات التى وقع فيها كانط بإزاء تصور "الشيء فى ذاته" ، ففشتة يذهب الى أن "الآنا" أو "الإرادة" ليست شيئا ضمن أشياء وليست رابطا لمسلطة عليه ولكنها تسيطر حر يحدد ذاته بذاته" فهى فقط ما يشكل الواقعية بصدق وكل ما عداها ذو وجود سلبى ، فهى مبدأ الحياة والعقل والمعرفة والسلوك وعالم الخبرة ، وإذا كانت هى كل ما يوجد فلا وجود لشيء خارجها ، لا وجود لشيء فى ذاته" بمعنى موضوع مستقل خارج العقل⁽²⁾ .

ولكن كيف يمكن تفسير العالم الواقعى ، برفض فشتة لتصور "الأشياء فى ذاتها" يصبح هذا العالم ليس سوى خبرات أو ظواهر . يرى فشتة مع هذا أن هذا للعالم عالم موضوعى ، بل أنه ميدان للصدق الوحيد. هذا العالم من إنتاج الآنا وليس محولا للأشياء فى ذاتها ، فالشيء فى ذاته فكرة خرافية من إختراع الفلاسفة

(1) Copieston, F. "A History of Philosophy. Kant" Vol. 6. Image books, Garden City, New York. 1960 PP. 61-64.

(2) Thilly, Frank & Wood, Ledger "A History of Philosophy" Holt, Rinehart and Winston 1966 P. 453.

الكاذبة ، لا يعرف الفهم المشترك عنها شيئا. كان من الممكن لعالم الظواهر أن يكون وهما لو كان هناك أشياء في ذاتها ذو وجود مستقل عنها ، ولكن كان العالم - عالم الظواهر - الذى ندرکه عالم واقعى يجب أن نقيله ونحاول فهمه كما هو ، لا يمكننا أن نتجاوز الوعي بعقلنا للنظرى ، فكل ما نعرفه هو أن الأنا تصدد نفسها وتعرف حدودها بواسطة للأننا- أى كل ما عداها ولكن لم تفعل الأنا هذا ؟ هذا ما لا يمكن تفسيره نظريا. ولكن يمكن حل هذه المشكلة عمليا ، وهى أننا ندرک هذا العالم ، فما ندرکه ذو وجود واقعى ، واقعته موجوده لنا نحقق فيها مثلنا الأخلاقية ، فالعالم وسيلة تحقيق أغراض أخلاقية ، يتساوى عندئذ أن يكون عالما واقعيًا أو عالما ظاهريًا. فالأنا وجود ذو فعالية ذاتية فى حاجة لى عالم يقف منها موقف الضد تمارس فيه حريتها وتشعر فيه برعيتها بذاتها ، عالم محدد ذو نظام تحكمه قوانين يمكن بناء عليها أن تحقق الذات أغراضها⁽¹⁾.

ولكن هل استطاع فضة بذلك أن يحل مشكلة "الشئ فى ذاته" ؟ تظل الحقيقة بأن العالم الواقعى ليس سوى عالم ظواهر وأن الشئ فى ذاته الذى أنكره فضة قد تحول لديه إلى "أنا فى ذاته" مخفيا وراء الأنا التجريبية.

وإذا كان كائط قد أبرز للتناقضات الناتجة عن الإستخدام الخاص للعقل الخالص ، ومن جهة أخرى أبرز عمليات ملكة الفهم ، منتها فى النهاية لى الاعتراف بأن مقولات الفهم لا تطبق على الأشياء فى ذاتها ، فإن "هيجل" على العكس حاول أن يبرز للتناقضات الموجودة فى ملكة الفهم ولتى لن يحلها سوى استخدام العقل الخالص ، فالعقل الخالص هو ما يقدم نقض الفكرة لتى من شأنها إزالة للتناقضات ، ولكن هذا النقيض قد يجد نفسه فى مواجهة فكرة أخرى يجب البحث عما يركبها معا وهكذا لى أن ينتهى الى فكرة المطلق.

هكذا إستعاد هيجل فكرة المطلق وغير المشروط Unconditional وقبلها وهى الفكرة التى رغبها كائط ورأى أن الشئ فى ذاته هو الفكر أو أن الفكر هو الشئ فى ذاته⁽²⁾.

فإذا إنتقلنا الى الإجابات الواقعية وناقشنا دعوى هارتمان بأنها فى محاولتها تقديم معنى إيجابى للشئ فى ذاته قد دخلت فى سلسلة لانهائية من المعضلات ، فإننا

(1) Ibid , P. 457, 458

(2) Gardiner, Patrick "Nineteenth Century Philosophy" The Free Press, Macmillan 1969 P.67.

هنا أيضا يمكن أن نجد ما يؤيد قول هارتمان رغم أنه لم يقدم أمثلة من المعضلات ولم يذكر على وجه التحديد أى هذه الاتجاهات بالتحديد يقصد.

يتفق الفلاسفة الواقعيون جميعا على أننا ندرك الأشياء للخارجية في ذاتها وأنها لا تعتمد في وجودها على إدراكنا لها بل إنها توجد وجودا مستقلا⁽¹⁾. يبدو أن هذا هو ما عناء هارتمان بتقديم الاتجاهات الواقعية لمعنى إيجابي للشيء في ذاته ولكنهم في إقرارهم بوجود الأشياء وجودا حقيقيا قد اختلفوا في طريقة إدراكنا لها ومن هنا فقد انقسمت الواقعية إلى واقعية مباشرة ترى أننا ندرك الأشياء إدراكا مباشرا ، وواقعية غير مباشرة ترى أن إدراكنا يتم عن طريق المعطيات الحسية. لم يسلم كلا الاتجاهين في تفسيره للإدراك من صعوبات وقت أمامه لم يستطع أن يقدم لها حولا مرضية. يبدو أن هذه للصعوبات هي ما عناء هارتمان بالمعضلات التي ولجتها الاتجاهات الواقعية.

فالواقعية المباشرة - ممثلة في الواقعية المسانجة والواقعية الجديدة وواقعية المنظور Perspective Realism لم تستطع في تفسيرها للإدراك أن تبرر الخدع والأوهام والهوسات التي نعانيها ونختبرها كل يوم ، أو أن تفسر ضرورة العمليات العليا في الإدراك وهو ما لقره الطمأن⁽²⁾ ، وهما السببان اللذان من أجلهما قامت الواقعية غير المباشرة - ممثلة في شكلها التقليدي - النظرية العليا أو الواقعية التمثيلية representative ثم الواقعية النقدية.

وإذا كانت الواقعية التمثيلية قد اعتقدت بأنها قد إستطاعت تبرير الأوهام والأحلام ونسبية الإدراك بقولها أن ما ندركه مباشرة هي المعطيات الحسية⁽³⁾ فكيف يمكن الإستدلال على وجود الأشياء في ذاتها ، بل ما السبيل على وجه الإطلاق لمعرفة أن هناك أشياء في ذاتها.

من هنا فقد حولت الواقعية النقدية أن توقف ومطاب بين إدعاء الواقعية المسانجة بأننا ندرك الأشياء في ذاتها إدراكا مباشرا وبين أن ما نعيه مباشرة في الإدراك هو معطى أو محتوى عقلي تم حسمه ولكننا ننسبه إلى الشيء في ذاته أى نتعامل معه كما لو كان هو ذاته الشيء الذي يمثل⁽⁴⁾.

(1) Wright, Crispin "Realism, Meaning and Truth". Basil Blackwell. Oxford 1987 P.1

(2) Price "Perception" Methuen & Co. Ltd. London 1932 P. 28

(3) Ibid, P. 67.

(4) Passmore, J. "A Hundred Years of Philosophy" Gerald Duckworth & Co. Ltd London 1966 P. 283.

التصور الإيجابي للشئ في ذاته :

يبقى الآن للتساؤل : إذا كان هارتمان قد ابتعد مسائر الاتجاهات الميتافيزيقية في تناولها للتصور "الشئ في ذاته" منكرا على المثالية محاولة رفض هذا التصور، إذ أنه يعود ويفرض نفسه بـشكل آخرى، ومتهما الاتجاهات الواقعية التي حاولت تقديم تصورات إيجابية للشئ في ذاته بأنها قد دخلت في سلسلة لانهائية من المعضلات، فهل استطاع هو أن يقدم تصورا إيجابيا بإمكانه أن يسد كل الثغرات التي رآها في الاتجاهات التي سبقته؟

هذا ما سنحاول تقريره الآن :

يرى هارتمان أن تصور "الشئ في ذاته" يفرض نفسه بنفسه وأنه ليس في حاجة للتكليل عليه وأن صعوبات التكليل عليه صعوبات معرفية وليست صعوبات أنطولوجية، بمعنى أننا لو وضعناها في ميدان الأنطولوجيا لإختفت على الفور. إن قبول وجهة النظر هذه هو ما يمكننا من تكوين تصور إيجابي للشئ في ذاته. ومع هذا يرى هارتمان أن هناك أربعة دلائل أو شواهد تدلل عليه.

أ - يفترض الوعي التلقائي وجوه الشئ في ذاته :

كان هارتمان في تحليله لظاهرة المعرفة قد ذهب إلى أن لدينا في وعينا التلقائي بموضوع المعرفة الإحساس بأن هذا الموضوع ليس مجرد موضوع لذاته. هذا الإحساس - لدى هارتمان - بشكل جانبا جوهريا من ظاهرة المعرفة لا يمكن إنكاره، إذ أن في إنكاره إنكار للوعي التلقائي الذي يشكل واقعة هامة في ظاهرة المعرفة، وهو ما فعله المثاليون حين رفضوا هذا "الوعي" وذهبوا إلى أن الذات لا يمكنها أن تخرج عن ذاتها ولا تعرف إلا محتوياتها الخاصة وفي هذا رفض لا واع لموقف الوعي التلقائي.

ولكن إذا كان هارتمان يرى أنه لا نقاش حول أن "مبدأ الوعي" يشكل جزءا من ظاهرة المعرفة، إلا أنه يرى مع هذا أنه يتضمن معضلة إذ أنه من جانب لا يقرر وجودا للموضوع في ذاته، ومن جانب آخر يفترض هذا الوجود في ذاته للموضوع، ليس هذا فقط بل إن هاتين الدالتين تتطابقان على الذات أيضا.

فالوعي من جانب لا يؤكد على الوجود في ذاته للموضوع ما دام ما يقدمه لنا وما ندركه من الموضوع ليست سوى تماثلات هذا الموضوع وما ندركه من الذات ليست سوى تماثلاتها، ولكن من جانب آخر يفترض الوعي هذا الوجود في ذاته

للذات والموضوع ذلك أننا إذا رفضنا-نتيجة القول بأن ما ندركه من الذات والموضوع ليس سوى تمثيلاتنا- القول بأن الوعي يؤكد على الوجود في ذاته للموضوع، فإن هذا يحمل معه رفضنا أن الوعي يقرر وجودا في ذاته للذات من حيث أن الوعي بالذات ليس وعيا مباشرا وإنما هو إنعكاس على الذات، كما أن محاولة حل هذه المعضلة برفض الوجود في ذاته للذات سينطبق على الوجود في ذاته للموضوع، عندئذ إن تصبح الذات والموضوع معا سوى تمثيلات لواقعية ثلاثة يمثل البرهنة على وجودها برهنة على وجود في ذاته مصطنع، فإلكارنا للوجود في ذاته هو إلقاء بأنفسنا في الوهم، إذ أن التمثيلات التي ندركها لا بد أنها تمثيلات لوجود هو وجود في ذاته وإلا فما الذي تمثله هذه التمثيلات؟ نفترض للوعي التلقائي إذن الوجود في ذاته⁽¹⁾.

ب- يتضمن تصورا "الظاهرة" و"موضوع المعرفة" بالضرورة الشيء في ذاته :

إنهينا مع هارتمان إلى أن الواقعية لا تنحصر في هذا الذي ندركه مباشرة ويقنمه لنا الوعي التلقائي. إذن فمِم تنحصر الواقعية؟ تنحصر فيما هو خارج الوعي، وهذا هو ما يجعل الشيء في ذاته كموجود في ذاته مستقل عن المعرفة ممكنا.

يضيف هارتمان إلى هذا أن تصور "الظاهرة" وتصور "موضوع المعرفة" يساعدنا على صياغة تصور إيجابي للشيء في ذاته.

بادئ ذي بدء يرفض هارتمان ثنائية "الظواهر" و "الأشياء في ذاتها" بالمعنى الذي إستخدمه كانط، أي "الأشياء كما تبدو" و "الأشياء على حقيقتها"، وبالمعنى الذي أراد به فلاسفة المعطيات الحسية "بالظواهر" وسيطا يُلنا على الأشياء في ذاتها. لا وجود لدى هارتمان للظواهر بهذا المعنى. يستخدم هارتمان الظواهر بمعنى آخر. "الظاهرة" *Erscheinung* -وفقا لهارتمان- هي التركيب الموضوعي داخل الوعي أو صور الموضوع التي أحدثها فعل المعرفة داخل الذات. هذه الصورة ليست ذاتية ولكنها موضوعية من حيث أنها تمثل الموضوع. على هذا النحو فقط نكتلنا للظواهر على وجود الأشياء من حيث أنها صورة الموضوعات لا بمعنى أنها ما يبدو لنا من الأشياء⁽²⁾.

⁽¹⁾ PMC, Tome I, P. 305,306, GdO, S. 15,16.

⁽²⁾ PMC, Tome I, P. 310.

"الشئ في ذاته" هو الوجود الواقعي المفارق الذي يتمتع بديمومه في الوجود. هو موضوع المعرفة في كليته Objiciendum الذي تتجه إليه المعرفة دائما، فالوعى في إتجاهه نحو الموضوع إنما يتجه إليه داخل إمتداده الممكن، فإذا كان هذا الموضوع ليس هو الموضوع الذي ينطبق مع الخبرة التي لدينا عنه لكنه يغطي حدود أو ميدان التوضيح الممكنة من حيث أنه ينقسم بالنسبة للمعرفة إلى موضوع معرفة Objectum - للجزء الذي تحول إلى موضوع معرفة بالفعل، و "ما فوق الموضوعى" أى الجزء غير المعروف، فإنه، بهذا المعنى هو الشئ في ذاته في واقعته الكاملة⁽¹⁾.

ولكن كيف يظهر هذا الموضوع الكلى؟ يرى هارتمان أنه لا يظهر من خلال وسيط ولكنه يظهر بذاته، ولكنه عندما يظهر فإنه لا يظهر في واقعته الكاملة ولكنه يظهر ظهورا جزئيا، "قالمظهر" Schein هو ذاته الجزء الذي يظهر من الشئ في ذاته، لا يتطابق الشئ في ذاته والذي يظهر بذاته مع مظهره، تماما مثلما أن الموضوع لا ينطبق مع وظيفته كمجرد موضوع بذاته، فهو في ظهوره يظهر بذاته ولكن في إدراكه نحن ندركه من خلال صورته.

هكذا جعل هارتمان "الشئ في ذاته" يمكن إدراكه ولا يمكن إدراكه لقد أراد بهذه الطريقة أن يتغلب على الصعوبات التي واجهت كائط من ناحية، وفلاسفة المعطيات الحسية من جهة أخرى بفترض وسيط بين المدرك والشئ في ذاته⁽²⁾.

ج- تصور الشئ في ذاته السلبى لكائط noumena هو الشئ في ذاته الإيجابى:

يرى هارتمان أنه يجب النظر إلى مبدأ كائط في قوله بأن المقولات لا يمكنها أن تنطبق على الشئ في ذاته بحرص بالغ. هذا المبدأ وفقا لتصور هارتمان للوجود لا يمكن قبوله. كان من الممكن قبوله لو أن الأشياء في ذاتها تمثل واقعية منفصلة تماما لها وجود مختلف عن موضوعات الخبرة الممكنة، ولكن إذا كنا قد رأينا أن الشئ في ذاته ليس سوى الموضوع في كليته، أى القدر الذى يمكن معرفته والقدر الذى يغطي حدود إمكانية معرفته، لا ينفصل هذا عن ذلك ولم يكن هناك ما يمنع - وفقا لهارتمان- أن تنطبق المقولات على موضوعات الوجود في كليتها -حدود

⁽¹⁾ Ibid, P. 310

⁽²⁾ Ibid, P. 311

الخبرة الممكنة والحدود التي تتجاوز الخبرة الممكنة- فالمقولات التي تنطبق على حدود الخبرة تنطبق بالمثل على ما يتخطى هذه الحدود ذلك أن الوجود متجانس، لا يختلف للقر الذي يمكن معرفته في طبيعته على القدر الذي لا يمكن معرفته. فإذا كانت المقولات على هذا النحو تنطبق ليس فقط على حدود الخبرة الممكنة وإنما أيضا على ما يتجاوز كل حدود الخبرة الممكنة، لم يعد "الشئ في ذاته" تصورا سلبيا وإنما تصور إيجابي للشئ في ذاته وجود بالمعنى الإيجابي للوجود⁽¹⁾.

د- لا يوجد مبرر لقبول الشئ في ذاته المثالي إذا لم يكن هناك وجود في ذاته واقعي:

يستدل هارتمان على "الوجود في ذاته" الواقعي من "الوجود في ذاته" المثالي. وفقا لهارتمان، ليس الوجود المثالي فكرا ولكنه ذو وجود في ذاته، وجود مثالي في ذاته. سنتحدث عن هذا بالتفصيل في الفصل السابع الخاص بالوجود المثالي في ذاته ولكن لا بأس من إشارة سريعة الآن -

الوجود المثالي وفقا لهارتمان - وجود انطولوجي في ذاته يمثل للمنطق والرياضيات والقيم والجواهر أشكاله. هذا الميدان ميدان مستقل عن المعرفة بفهم ذو واقعية في ذاته . ليس المنطق محض تصورات أو أحكام ولا يمكن اعطاء القولين المنطقيين تفسيرات ذاتية ولكن للمنطق وقوانينه ذات واقعية انطولوجية منطقية تستقل في صلتها بالوعي وبوظيفة المعرفة. وبالمثل موضوعات الرياضة موضوعات مستقلة عن معرفتنا بها ، لا يمكن وجودها في معرفتنا. من أجل هذا رفض هارتمان "التجريبية الرياضية" التي ترى في الرياضيات تجريدا للأشياء والحسية الرياضية التي لا ترى في موضوعات الرياضة سوى موضوعات قصدية محايدة للوعي. كذلك "القيم" ذات وجود مثالي مستقل يراها هارتمان ثابتة لا تتغير ، فالشجاعة والعقل قيم لا تتغير، ما يتغير هو فقط الوعي بها والحكم على مدى صحتها وفقا لظروف تاريخية مختلفة، أما "الجواهر" فإن كانت مثلها مثل سائر موضوعات الوجود المثالي ذات وجود في ذاته، إلا أنها لا تظهر بنفس الصورة المستقلة التي تظهر بها موضوعات الرياضة والمنطق والقيم، فهي للتركيبات المثالية المتصلة بالواقع⁽²⁾.

(1) Ibid, P. 312,313.

(2) PMC, Tome I, PP. 64-70, PP. 314-315, Tome II, P. 198 P. 245, GdO S. 289

يستكمل هارتمان من هذا الوجود المثالي في ذاته على الوجود الواقعي في ذاته ، فيقول :

"إذا كنا نؤكد على الوجود في ذاته المثالي فلماذا لا يمكننا أيضا أن نؤكد على الوجود في ذاته الواقعي؟.

ويقول في موضع آخر :

"إذا رفضنا الشيء في ذاته الواقعي ، فإنه يجب أيضا أن نرفض إستقلالية الميدان المثالي"⁽¹⁾.

هكذا يربط هارتمان بين الوجود في ذاته المثالي والوجود في ذاته الواقعي ويرى أنه لا يمكن للتأكيد على الأول دون التأكيد على الثاني وأن كلا منهما مفارق للوعي ، إلا أن لكل منهما واقعية ذات شكل يختلف عن الآخر ولا يمكن معرفتها بنفس الطريقة .

ينتهي هارتمان إلى أنه مهما كانت الصعوبات التي واجهت تصور الشيء في ذاته وأحدثت شكا في وجوده ، إلا أن هذا التصور ذو أسس صلبة ويفرض نفسه بنفسه. أن قبول "الشيء في ذاته" هو بالضرورة الإعراف بأن لمشكلة المعرفة طابعاً أنطولوجياً. هذا الطابع الأنطولوجي للشيء في ذاته وإستقلالية المجال الأنطولوجي هما ما يجب وضعهما من البداية كي نستطيع أن نكون أسس أنطولوجيا للمعرفة ونقدم لها وسائل تطويرها⁽²⁾ .

(1) PMC , Tome I, P. 314

(2) PMC, Tome I, P. 315

اللامعقول

الأساس الأنطولوجي الثاني لنظرية المعرفة

كما قد أوضحنا في مقدمة هذا الفصل أن هارتمان لا يكتفى بتصور "الشئ في ذاته" أساسا أنطولوجيا لنظرية المعرفة ، إذ أن ذلك على حد تعبيره لا يلغى إمكانية الشك وتعليق الحكم. يرى هارتمان أننا إذا أضفنا إلى تصور "الشئ في ذاته" تصور "اللامعقول" واستطلعنا البرهنة على وجوده، فإننا بذلك سنضع حدودا واضحة للمعرفة، ومن جانب آخر سندعم تصور "الشئ في ذاته" وسنقدم برهانا على "الوجود في ذاته" للموضوعات⁽¹⁾.

معنى اللامعقول :

يبدو أننا لكي نفهم ما يعنيه هارتمان بـ"اللامعقول" يجب أن نفهم أولا تصوره للمعقولة rationalität . يرى هارتمان أنه لا يمكن إدراك موضوع معين إدراكا صحيحا إلا متى كان موضوعا مدركا بالعقل البشري⁽²⁾ فالعقل البشري مقياس الإدراك ووسيلة المعرفة ، حدوده هي حدود المعرفة ولا يمكن للمعرفة أن تتجاوزها⁽³⁾ فموضوع المعرفة موضوع معقول rational متى كان موضوع إدراك عقلي بشرط أن يكون ذا تركيب منطقي ، أي أساس منطقي يضمن وجوده ، بمعنى ألا يكون ذا وجود عرضي.

من هنا رأى هارتمان أن للمعقولة لا تتحقق إلا بشرطين :

الإدراك العقلي لموضوع معين والتركيب المنطقي لموضوع الإدراك العقلي⁽⁴⁾ على هذا النحو فإن "اللامعقول" لدى هارتمان يكمن في غياب أحد هذين الشرطين، فالموضوع الذي لا يمكن معرفته أو إدراكه لكونه يتجاوز حدود المعرفة Transintelligible موضوع لا معقول لغياب الشرط الأول للمعقولة حتى وإن توفر فيه الشرط الثاني ، أي إذا كان موضوعا ذا تركيب منطقي⁽⁵⁾.

رأى هارتمان أن للوجود أرحب وأكثر ثراء من هذه الحدود الضيقة للعقل البشري والتي هي في نفس الوقت حدود المعرفة ، فالوجود لا امتناه اما العقل -

⁽¹⁾ PMC, Tome I, P. 320

⁽²⁾ Ibid, Tome I, P. 316

⁽³⁾ Ibid, Tome I, P. 365

⁽⁴⁾ Ibid, Tome I, P. 317

⁽⁵⁾ GdO S. 176, PMC, Tome I P. 317, AdrW S. 110

ومن ثم المعرفة - فهو متناه. من هنا رأى أنه ليس كل ما يوجد يمكن للعقل البشرى أن يحيط به أو يدركه ، كما لم يؤمن هارتمان بوجود عقل مطلق يمكنه إدراك كل ما يوجد ، فبالوجود موضوعات لا يمكن معرفتها أو إدراكها لكونها تتجاوز حدود العقل البشرى والمعرفة العقلية ، بل إن الحقيقة أن ما يمكن إدراكه أو معرفته هو قدر ضئيل بالقياس إلى ما يوجد بالفعل⁽¹⁾ .

ومن جهة أخرى ، فالموضوع الذى يفكر إلى أساس منطقي أو مبرر لوجوده بمعنى ما هو عرضي موضوع لامعقول وإن كان موضوعا مدركا أو من الممكن معرفته. أمثلة الشكل الأول للامعقول كثيرة ، إذ بسائر العلوم موضوعات يصعب على العقل سبر أغوارها بما فى ذلك المنطق والرياضيات - كما سيتضح ذلك بالتفصيل عندما نتحدث عن لامعقولية المنطق والرياضيات - فهارتمان يرى أن الفكرة السائدة بأن مجال المنطق فى جملته مجالا معقول بل أنه المجال الأكثر معقولية فكرة خاطئة ويستشهد على ذلك بأن كل المجهودات التى حاولت عقلنة الرياضيات قد باءت بالفشل. أما الصفات الحسية للموضوعات الواقعية كالألوان والأصوات فهي مثال على الشكل الثانى للامعقول ، فهي صفات لا معقولة لغياب الشرط الثانى للمعقولية أى لإفتقارها لتركيبات منطقية رغم أنها موضوعات معروفة لنا⁽²⁾ .

من هنا رأى هارتمان أن هناك ثلاثة أشكال من اللامعقولية . هذه الأشكال الثلاثة تختلف عن بعضها بالضرورة ، فهناك للامعقول بمعنى ما لا يمكن معرفته ، أو يتعدى حدود معرفتنا Transintelligible ثم اللامعقول بمعنى ما يفكر إلى تركيب منطقي alogische ، ثم اللامعقول للسببين معا أى لكونه يفكر إلى أساس منطقي ولعدم القدرة على معرفته ، وهذا يسميه هارتمان للامعقول للممتاز l'irrationnel par excellence .

يحذر هارتمان بتمييزه بين أشكال اللامعقولية الثلاثة من أن نستبر العلاقة بين تصور "اللامعقولية" وغياب أحد شرطى المعقولية علاقة تطابق ، فليس للامعقول هو دائما ما يفكر إلى أساس منطقي، إذ أن بالرياضيات موضوعات لا معقولة تتعدى حدود معرفتنا لها رغم أنها موضوعات ذات تركيب منطقي بالضرورة ، فلا وجود لتطابق بين اللامعقول وما يفكر إلى أساس منطقي، ولا بين المنطق

(1) PMC, Tome I, P. 317, P. 328, P. 352 أكد هارتمان هذه الفكرة فى عدة مواضع

(2) AdrW S. 110-111

والمعقول ، وليس اللامعقول من جهة أخرى هو دائما ما لا يمكن فهمه، فالصفات الحسية صفات مدركة ولكنها مع تلك صفات لا معقولة لافتقارها الى التركيب المنطقي، فاللامعقول قد يظهر بأى شكل من أشكاله الثلاثة وقد يظهر بأشكاله الثلاثة فى حالة واحدة، فهو إن كان ذا معان ثلاثة، إلا انه لا يوجد فصل قاطع بين هذه الأشكال الثلاثة، إلا أنه عندما يتعلق الأمر بمشكلة المعرفة فإن صفة تجاوز حدود المعرفة transintelligible هى ما تبرز فى المقام الأول، إذ أن صفة اللامنطقي كصفة لا معقولة لا تظهر إلا متى كانت المعرفة ذاتها مشروطة بالصور المنطقية أى محددة بالتركيب المنطقي للموضوع⁽¹⁾.

يعنى هارتمان إذا باللامعقول ما يتجاوز حدود المعرفة، أو ما لا يمكن معرفته من حيث المبدأ Unerkannbare أو الذى يتجاوز حدود الوجود الذى يمكن معرفته بالعقل البشرى، من هنا كان مستقلا بالضرورة فى وجوده عن الذات وكان ذا وجود فى ذاته⁽²⁾.

رأى هارتمان - من ناحية أخرى - أن اللامعقول على هذا النحو لا يعنى "لامعقولا مطلقا"، فهو وإن كان يعنى عدم إمكانية معرفته فإنه لا يعنى عدم إمكانية للتفكير فيه، فما زال من الممكن للجوانب غير القابلة للمعرفة أن تكون موضوعات تفكير، ذلك أنها لا توجد بشكل منفصل ولكنها توجد دائما داخل إطار ما هو معقول أى فى إطار العلاقات القائمة بينها وبين ما هو معروف. ليس اللامعقول على هذا النحو إذا هو اللامعقول بالمعنى الدقيق ولكنه بالآخرى لننى درجات للمعقولة⁽³⁾.

ترى الباحثة كانتاك Kanthack أن هارتمان قد أوقع نفسه فى تناقض، إذ أنه وفقا للمعنى الأول الذى حدده للامعقول - من حيث أنه مستقل ومفارق تماما للوعى - لا معقول مطلق لا يعنى فقط عدم إمكانية معرفة موضوعه ولكنه يعنى أيضا عدم إمكانية التفكير فيه مما يعنى لديها أن هارتمان قد وقع فى تناقض، إذ من الصعب التوفيق بين صياغة اللامعقول على هذا النحو كوجود فى ذاته مستقل عن كل صلة بالذات وبالمعرفة ويتجاوز حدود إمكانية موضعه وبين الصياغة الأخرى له "معقولة ضعيفة" Schwachen Rationalität تقوم بينها وبين ما يمكن معرفته روابط وصلات⁽⁴⁾.

(1) PMC, Tome I, P. 319-320

(2) GdO, S. 176, PMC, Tome I, P. 316

(3) PMC, Tome I, P. 363, 365

(4) Kanthack, Katharina "Nicolai Hartmann und das Ende der Ontologie" SS. 114-

يتفق الباحث مع "كتكك" في أن هارتمان قد تنقض مع نفسه إذ أنه في حديثه عن اللامعقول يتحدث عما يتجاوز حدود العقل البشري أو ما لا يمكن معرفته من حيث المبدأ - وهذا هو اللامعقول بالمعنى المطلق ، ولكن يبدو أن هارتمان بهذه الصياغة لتي أعطاهما للامعقول قد أدرك أن اللامعقول على هذا النحو إن نتجه إليه المعرفة إذ أن المعرفة لا نتجه إلى اللامعقول المطلق، كما أنه إن تقوم بينه وبين ما هو معقول صلات وإن يمكن البرهنة عليه من حيث أنه -كلامعقول مطلق- ؛ يمكن حتى للتفكير فيه، وهو ما لم يردده هارتمان⁽¹⁾.

من هنا فقد ذهب -في مواضع أخرى- إلى القول بأن ما يعنيه باللامعقول ليس هو اللامعقول بالمعنى المطلق ولكن الأصح أن نطلق عليه "المعقولة ذات الدرجة الدنيا". يعنى هارتمان بهذه العبارة الموضوعات أو جوانب الموضوعات غير القابلة للمعرفة ولكنها مع هذا يمكن للتذكير فيها، كما يمكن أن تقوم بينها وبين ما هو معقول علاقة من حيث أن هذا اللامعقول -حسب ما تصوره هارتمان- لن يتحدث سوى في إطار ما هو معقول⁽²⁾.

ولكن - سألنا هارتمان كيف يمكن أن يتحدد اللامعقول في إطار ما هو معقول، وب هي العلاقة بينهما فإنه يجيب إجابة غريبة فيقول أن العلاقة بين ما هو معقول وما هو لامعقول قائمة ولا يمكن الشك فيها ويعنى بها العقل جيدا إلا أنه لا يمكنه أن يسير غورها لكونها هي الأخرى علاقات لامعقولة⁽³⁾.

أمثلة على اللامعقول

أ- لامعقولة الطبيعة

يحاول هارتمان أن يضرب أمثلة ويقدم شواهدا على وجود اللامعقول فيجد هذا المثال الأول في الطبيعة. نحن لا نعرف الطبيعة من كل جوانبها، هناك جوانب ما زالت تتحدى القدرة العقلية على معرفتها، ليس هذا فقط بل إن أكثر جوانب الطبيعة التي نعتقد أننا نعرفها معرفة واضحة تبدو معقولة ولكن للقدر الذي يمكن معرفته منها - في الحقيقة - ليس سوى قدر ضئيل ويندرج القدر المتبقى من هذه الجوانب تحت دائرة اللامعقول.

⁽¹⁾ PMC, Tome I, P. 363

⁽²⁾ Ibid P. 365

⁽³⁾ Ibid P. 370

ب- لامعقولية للوعى

المثال الثاني هو الوعى. لا يوجد ما هو أقرب لدينا ولا أكثر قدرة على فهمه من وعينا بأنفسنا. يرى هارتمان أن هذا هو ما يبدو لنا ولكن الحقيقة غير ذلك، فحدث التمثلات والأفكار وحالات الروح والعواطف وإختقلوها تتحدى إرانتنا وتكافنا وتشكل معا كلا معقدا يصعب فهمه إلا بتحليله الى حالات فردية. ثم إنه من بين معطيات التفكير - ما يشكل بالنسبة للتفكير معطى- لا يمكن معرفة إلا ما قد تحول منها بالفعل الى معطيات، ولكن ما كنه العلاقة بين هذا المعطى والواقع فهذا يتحدى معرفتنا، وكلما توغلت للمعرفة دخلت الذات كلما أدركت أن الذات تخبئ اللامعقول الأكثر عمقا⁽¹⁾.

فإذا إنتقلنا الى موضوعات العلوم، فإن "اللامعقول" يظهر أوضح ما يظهر فى المشكلات التى تواجه هذه العلوم. فالعلوم المختلفة تواجه مشكلات لا نهائية تتطلب التحليل الدقيق. يبدو معها الأمر من أول وهلة أن موضوع المعرفة لا يحوى سوى عنصر واحد غير معروف وأن هذا العنصر ليس من الأهمية بمكان وأنه من الممكن إهماله، إلا أنه سرعان ما يتبين أن هذا العنصر الذى كنا نعتقد أنه قليل الأهمية هو أكثر أهمية مما نعتقد وإذا نجحنا فى توضيح جزء منه، فإنه سرعان ما نكتشف مشكلة أخرى أكثر تعقيدا وأكثر صعوبة تكمن خلف هذا الجزء، وإذا نجحنا فى سبر غور هذه المشكلة الجديدة، فإن مشكلة ثالثة تظهر من تحتها وهكذا الى ما لا نهاية.

لا يعنى هذا الظهور المتكرر للمشاكل سوى أننا -من ناحية- لم ندخل الى أرض المشكلة ذاتها، لم نحل المشكلة من جذورها، لم نتعرض سوى لجانبها الخارجى، ويعنى من ناحية أخرى أن كلية موضوع المعرفة كلية لا نهائية فعلية يستحيل فهمها بصورة تامة وأن الوجود القطعى الباطنى للموضوع يبقى محجوبا عنا، هذا الجزء غير المعروف جزء لا نهائى بمقارنته بما هو معروف وأن مركز جذب الموضوع يمكن فيما وراء حدود المعرفة *Cognoscibilité*⁽²⁾.

تتضح لامعقولية موضوعات العلوم بجلاء فى المشكلات البيولوجية. لا تقدم لنا الأبحاث المورفولوجية أو الفسيولوجية تفسيرا لما الذى يعطى للحياة صفتها، كيف يمكن أن يتحول ما هو غير حى الى شئ حى؟ كيف يمكن أن تبرهن

⁽¹⁾ Ibid, P. 321

⁽²⁾ Ibid, P. 323

العضوية على ما هو ليس عضويًا؟ ومع تقدم الأبحاث البيولوجية يزداد لغز الحياة وتعظم صعوبة الكشف عن طبيعتها الجوهرية.

ويجد هارتمان في مشكلة "اتحاد النفس والبدن" وهي إحدى المشكلات الفلسفية الأزلية مثالاً على "اللامعقولية" فالإنسان بجسده يبدو كعالم خارجي -عالم المكان والزمان- والإنسان بوعيه يشكل عالماً منفلقاً على نفسه. هذان العالمان يوجدان داخل الإنسان ويعطياه معا صفة الحياة الموهوبة له. هذه حقيقة واضحة لا يقل عنها وضوحاً القول بأن هناك علاقة إعتد متبادل بينهما، فالوعى يمكنه -بفعله- الدخول الى عالم الأشياء كما أن عالم الأشياء يستطيع أن يعمل الوعى بصفته الحسية. ولكن كيف يحدث هذا؟ هذا هو الجانب اللامعقول للمشكلة. يدرس علم الفسيولوجيا العمليات العصبية ويمكن لعلم النفس أن يفسر الى حد ما طبيعة الحالات النفسية ولكن لا يمكن لاهما أن يفسر العلاقة التى تربط بين هاتين السلسلتين من الظواهر لا يمكننا فهم علاقة الاعتماد الموجودة بينهما. هناك ثغرة بينهما تشكل بالنسبة للعقل الإنسانى ما هو لامعقول. ولو كان من الممكن التمسك بالقول بثلاثية النفس والبدن لأمكن حل هذه المشكلة، إلا أن وحدة الإنسان -رغم هذه الثلاثية التى تبدو- وحدة لا خلاف عليها، فصور الاعتماد المتبادل الكثيرة بين الظواهر النفسية والخصائص الحسية تبرهن على هذه الوحدة الإنسانية، فوحدة الإنسان واقعة لا نقل وضوحاً عن ثقافته. كل ما فى الأمر أن هذه الوحدة الإنسانية لا يمكن فهمها. كل هذا يوضح أن فى وحدة النفس والبدن هناك شيئاً لا معقول. هذه اللامعقولية لامعقولية لانهائية مطلقة لا يمكن إلغاؤها لأن هاتين السلسلتين من المعلومات لا تحويان أى عنصر مشترك بينهما.

هذا التصور المعرفى يحدد من ناحية أخرى تصور المعرفة بصورة عامة، فهو يثبت أن المعرفة تتجه نحو الموضوع فى كليته لا فى جزء منه، أى أنها تتجه نحو اللامعقول متلماً تتجه نحو المعقول، فما يشكل قطبا الجنب لدى المعرفة هو الموضوع فى كليته وليس الجزء المعروف أو غير المعروف فقط ولكن أيضاً الجزء غير القابل للمعرفة والذي يلعب داخل المعرفة دوراً إيجابياً وليس دوراً سلبياً الا وهو لقاء المعرفة فى حالة حركة⁽¹⁾.

وهكذا يجد هارتمان فى هذا التصور أبلغ تنفيذ للتصور العلائقى للمعرفة وبصفة خاصة للتصور المثالى، فقد سبق وأوضحنا كيف تميل المثالية المطلقة الى

⁽¹⁾ Ibid PP. 323-326

تفسير المعرفة تفسير 'محلياً' وهو ما يتعارض مع ما أوضحه تحليل ظاهرة المعرفة وما يتأكد الآن من أن الوعي في اتجاهه نحو المعرفة فإنه يندرس مسبقاً أن مركز جذب المعرفة يوجد خارجها أو بصورة أدق تدخل هذا الجزء من الموضوع الذي لم يعرف، فالحركة التي تتصف بها المعرفة تتجه دائماً نحو شيء آخر موجود خارجها.

اللامعقول الحقيقي واللامعقول النسبي

ولكن كيف يمكن أن نتثبت من وجود "اللامعقول"؟ يرى هارتمان أن الصعوبة تكمن في عدم وجود معيار صحيح نؤكد معه أن هناك "لامعقول طبيعته" و "لامعقول كحالة قطعية للمعرفة"، فعدم القدرة على تفسير بعض الظواهر الحرارية أو البصرية وعدم القدرة على فهم التركيب الديناميكي للنظام للكواكب السيارة وفقاً لنظرية Ptolemy هي أمثلة على اللامعقول من النوع الثاني. فاللامعقول هنا ليست لامعقولة حقيقية ولكنها نتيجة عدم القدرة على التفسير أو عدم كفاية النظرية.

يختلف الأمر فيما يتعلق بمشكلة العالم ومشكلة اتحاد النفس والجسد. فاللامعقولة الموجودة في مشكلة العالم ليست نتيجة فرض غير كافٍ ولكنها صفة خاصة بالعالم نفسه، فالعالم ذو نظام معين لا نستطيع معه القوانين التي تسجل الأشكال البسيطة لواقعته أن تفسره، فكل تقدم نحضره في دراستنا للعالم يوضح بشكل واضح أن القوانين السائدة قوانين ذات طبيعة خاصة جداً من المستحيل معها فهم العالم كله.

نفس الأمر بالنسبة لموضوع اتحاد النفس والجسد. فاللامعقولة الكامنة في هذه المشكلة تكمن في أن الخططين الممثلين للمشكلات النفسية والجسدية لن يلتقيا أبداً. من هنا كانت اللامعقولة لامعقولة حقيقية.

يضيف هارتمان إلى هاتين المشكلتين سائر المشكلات الكوزمولوجية الأساسية ويرى أنها مشكلات لامعقولة بالفعل وستبقى بلا حل. ولا يقصر هارتمان هذه المشكلات على المعضلات الكاتطية الأربعة⁽¹⁾. ولكنه يضيف إليها المسائل

⁽¹⁾ كان كاط قد حصر المشكلات الكوزمولوجية المتعلقة بالعالم في أربع مشكلات كل منها يمكن التعبير عنها في صورة معضلة أي قضية ونقيضها. لكل منها وجهتها أمام العقل بحيث يصعب ترجيح صدق إحداها على الأخرى. راجع في ذلك:

Kant "A Critique of Pure Reason". B. 454,455,462,463,472,473,480,
PP.396,402,409,451

الميتافيزيقية ذات الصلة الأكثر أساسية والأكثر غموضا وهي مسائل أصل العالم
أصل للمادة، الطاقة والمسائل التي تدور حول أصل قوانين الطبيعة والوجود
الروحي.

يخلص هارتمان من هذا الى التأكيد على أنه كلما تغلطنا داخل ميلين الوجود
المختلفة، كلما وجدنا أنفسنا في مواجهة المركب والمعقد، وكلما كان المحتوى أكثر
شراء، كلما وجدنا أنفسنا في مواجهة اللامعقول بالمعنى الحقيقي⁽¹⁾.

لامعقولية الوجود المثالي

أ- الرياضيات

لا يمكن اللامعقول -وفقا لهارتمان - في موضوعات العالم الواقعي فقط ولكنه
يمتد ليظهر أيضا في موضوعات العالم المثالي والمبادئ العلمية والمقولات. فإذا
بدأنا بالرياضيات، فإن هارتمان يرى أن الدور الذي يلعبه العدد المفارق يوضح
اللامعقولية الكامنة في علم الحساب⁽²⁾ كما أنه خير مثال على أن الموضوع
المعقول من وجهة النظر المنطقية يمكن أن يكون لامعقولا من وجهة النظر
المعرفية، فليس معنى إنتمائه للميدان المثالي أنه بالضرورة موضوع معقول⁽³⁾
فالعدد المفارق معطى ولكنه مع ذلك غير قابل للعد، أى غير قابل لإخضاعه لعملية
العد وفي هذا تكمن لامعقوليته. ليس العدد المفارق فقط مثالا يوضح لامعقولية
المجال للمثالي ولكنه في ذاته يحوى لامعقولية حقيقية ، ذلك أن عدم استطاعتنا عده
يدل ببساطة على أنه مما يتخطى وسائل معرفتنا أن نعرف قيمته العددية الحقيقية.
كما يجد هارتمان أيضا في "نسبة ضلع المربع الى القطر" مثالا آخر على لامعقولية
الهندسة، فنحن نعبر عن هذه النسبة بقيمة تقريبية ، وأن نعبر عنها بقيمة تقريبية
يعنى عدم القدرة على تحديدها تماما⁽⁴⁾ فما هو معقول من وجهة النظر المنطقية لا
يغير إذن من كونه لامعقولا من الوجهة المعرفية⁽⁵⁾.

ب- القوانين الأساسية للمنطق

يمتد للامعقول لدى هارتمان الى أكثر المبادئ معقولة الا وهي مبادئ
المنطق. فمن المعروف أن كل تفكير منطقي يقوم على مبادئ منطقية أساسية تشتمل

(1) PMC, Tome I, PP. 332-336.

(2) Ibid, Tome I, P. 365, GdO S. 321

(3) PMC, Tome I, P. 331

(4) Samuel, Otto "Foundation of Ontology" Philosophical library 1953, P. 127

(5) PMC, Tome I, P. 332, GdO S. 322

مسائل المبادئ الأخرى منها وتكون ممثلة أو متضمنة في كل تفكير منطقي. لقد إختار المناطقة التقليديون ثلاثة مبادئ منطقية أساسية جعلوها أساس كل تفكير منطقي وأساس كل برهان. هذه المبادئ الثلاثة هي المبادئ للمعرفة في تاريخ المنطق بقوانين الفكر الأساسية ، وهي "مبدأ الذاتية" و"مبدأ عدم التناقض" و"مبدأ الثالث المرفوع"⁽¹⁾ إلى درجة أن المنطق كان يتم تعريفه بأنه "دراسة قوانين الفكر"⁽²⁾ . هذه المبادئ الثلاثة هي للشروط الضرورية ولحيانا للشروط الكافية لكل تفكير صحيح، ومادامت هذه المبادئ الثلاثة هي الأساس الذي يقوم عليه كل تدليل أو برهان، فإنها يجب أن تكون واضحة بذاتها وقبلية، لا يمكن البرهنة على صحتها من حيث أن كل برهان يجب بالضرورة أن يقوم عليها، فالتفكير المنطقي يفترض بالضرورة بعض المبادئ هي ما يقوم عليها هذا التفكير. من هنا كانت هذه المبادئ هي أكثر المبادئ وضوحا في ذاتها⁽³⁾ .

يرى هارتمان أنه إذا كان المنطق التقليدي قد جعل من "قوانين الفكر الأساسية" أكثر المبادئ وضوحا في ذاتها من حيث اعتماد مبادئ المنطق عليها وقيام كل تفكير منطقي عليها، إلا أن هذه المبادئ ذاتها ليست واضحة بذاتها ولكن يمتد اللامعقول إليها ويتقدم مجالها.

فيذا بدأنا بمبدأ الذاتية الذي يمكن التعبير عنه رمزيا بأن "أ هي أ" فإن هارتمان يرى أن هذا المبدأ ليس واضحا بذاته ولكن اليقين الذي لدينا عنه قد أتى ببساطة من أن هذه القضية قد جعلناها شرطا للحكم بصفة عامة أي أخذناها كأمر مسلم به، بمعنى أننا لو ألغينا هذا الحكم فإنه لن يمكننا أن نؤكد أن أ ليست ب ولا جـ.

فمبدأ الذاتية حكم تركيبى ، ليس واضحا بذاته ولكنه يتضح بالنتائج الصادرة، أي أنه لا يتضح بصورة قبلية ولكن بصورة بعدية ، فبصورة قبلية لا يمكننا أن نعرف إذا كانت أ هي نفس أ أو لا. مبدأ الذاتية إذن مبدأ أولى بصورة منطقية من حيث أنه الشرط الأول للمعرفة ولكنه ليس أول شئ معروف⁽⁴⁾ .

(1) Stebbing, Susan, "A Modern Introduction to Logic" Methuen & Co. Ltd., London, 3rd ed., 1942 P.469

(2) Cohen, Morris, R "An Introduction to Logic and Scientific Method" P. 181+Nagel, Ernest, Routledge & Kegan Paul, Ltd., London 1966.

(3) Stebbing, S. "Amodern Introduction to Logic" P. 472-473

(4) PMC., Tome I, P. 357

نفس الشيء يمكن أن يقال على مبدأ عدم التناقض الذي ينص على أن "أ لا يمكن أن تكون ب ولا ب" أو كما يعبر عنه أرسطو بقوله : "إن نفس الصفة لا يمكنها أن يقال ولا يقال على نفس الشيء في نفس الوقت وتحت نفس العلاقة"⁽¹⁾.

يرى هارتمان أننا هنا نفترض ذاتية ذات أربعة وجوه ، لأن "في نفس الوقت" تعبر أيضا عن ذاتية، إلا أن هذه للذاتية ليست واضحة بذاتها ولكنها كذلك بصورة مستقلة ، فالمبدأ في ذاته لا يوضح أن أ لا يمكنها أن تكون في نفس الوقت ب ولا ب، لأن ب ولا ب في ذاتهما من الممكن ونفس القوة أن ينطبقا على نفس أ.

ما هو واضح هو أنه لا يمكن أن يكون لدينا أحكام محدده وبراهين واستدلالات ومعارف بأن أ لا يمكنها أن تكون ب ولا ب في نفس الوقت، فمبدأ التناقض ليس في ذاته مبدأ واضحا وضوحا قهريا⁽²⁾.

من ناحية أخرى يرى هارتمان أن هذه للقوانين الثلاثة تحوى في ذاتها تناقضا، كما أن الأخير "قانون الثالث المرفوع" لا يمكنه أن يوجد لا في وجود القانونين الأول والثاني ولا في عدم وجودهما وهو ما يتناقض مع ما ينص عليه قانون الثالث المرفوع" نفسه .

فقانون الذاتية ينص على أن $A = A$ ، - أى ينص على هوية شيئين مختلفين - وإلا لكان تحصيل حاصل بلا معنى منطقي - وهذا يعنى أنه ينص على ذاتية أو هوية ما لا تجمعهما لذاتية ولا هوية، إذن فهو قانون متناقض مع نفسه ، ولكن "قانون عدم التناقض" وهو القانون الثاني إنما ينص على رفض التناقض وهذا يعنى أنه لا يمكنه أن يوجد في وجود القانون الأول الذي يحوى تناقضا مع نفسه ، لا يمكنهما للتواجد معا، فإذا كانت أ هي لا أ فإنها ليس أ والعكس. إذن لا يمكنهما التواجد لا معا ولا بصورة مفردة. وهو ما يتعارض مع منطق "مبدأ الثالث المرفوع" نفسه، إذن فهو أيضا لا يمكنه أن يتواجد لا معهما ولا بدونهما، إذن فهو متناقض هو أيضا مع نفسه⁽³⁾.

من هنا رأى هارتمان أن "الوضوح الذاتى لمبادئ المنطق" يفترض أو حكم مسبق. هذه المبادئ -مبدأ الذاتية وعدم التناقض ومبادئ المنطق- قد اكتسبت قيمة مطلقة منذ القدم تتبع قيمتها المطلقة من الخاصية التي تتصف بها هذه المبادئ

(1) Stebbing, S. "A Modern Introduction to Logic" P. 470.

(2) PMC., Tome I, P. 357.

(3) GsO, S. 321, 322.

الا وهي أنها قوانين. ورغم أنه لا يوجد ما يقدم لنا هذه الدلالة المحددة التي نفترضها للقيمة المطلقة لهذه المبادئ ، إلا أنه لا يجب الشك في قيمتها، ففي عدم قدرتنا على تفسير قيمتها المطلقة تكمن لامعقوليتها، إذ أن تفسير قيمتها المطلقة رغم أنها ليست واضحة بذاتها يفوق حدود قدرتنا العقلية.

نفس الشيء ينطبق على مبدأ العلية، يمكن تفسير العلاقة العلية ببساطة بأنها اعتماد المعلوم على العلة. يرى هارتمان أن هذا هو أقصى ما يمكن معرفته، أما فهم صلة الضرورة للدخلية التي تربط "ب" بـ "أ" أو تفسير عدم غياب "ب" في حالة وجود أ فهذا هو ما يتجاوز حدود قدرتنا المعرفية ، هذا هو الجانب اللامعقول في العلاقة العلية. هذا الجانب اللامعقول في قانون العلية لا يجب أن يجعلنا نشك في قيمته ، بل على العكس أنه في وعينا بإمكانية وجود اللامعقول داخل قانون العلية يمكن إمكانية إعطائه قيمة محددة ذات شكل نقدي^(١).

^(١) P.M.C. Tome I P.359

لامعقولية المقولات

حين يتحدث هارتمان عن "المقولات" فإنه يرفض مبادئ ذى بدء- أربعة مفاهيم تأصلت فيها عبر تاريخ الفلسفة منذ أن استخدم أرسطو مصطلح المقولات . سنتحدث عن هذا بالتفصيل فى الفصل العاشر من الرسالة ولكن لا بأس من إشارة موجزة لها الآن.

يرفض هارتمان أن تكون "المقولات" مجرد "تصورات" ، ويرجع هذا الفهم الى أرسطو الذى رأى فيها محاولات الأحكام، أى مجرد تصورات وبقية الكثيرون فى هذا الفهم حتى وقتنا هذا، فالمقولات -وفقا لهارتمان- هى مبادئ الوجود أو مبادئ الموجودات الكلمة فيها ومن ثم فهى مستقلة عن العقل. كيف يمكن أن تكون مجرد تصورات، ليست للتصورات سوى صياغات نضعها نحاول بها فهم المقولات ذات الوجود المستقل عن المعرفة.

يرفض ثالثا أن تكون "المقولات" تصورات "ذاتية" من صنع الفهم الانسانى. يرجع هارتمان هذا الفهم للاتجاه المثالى الذى رأى فيها تصورات ذاتية تبرر لنا المعرفة القبلية. يرفض هارتمان أن تكون مبادئ الوجود محلها للذهن. نعم مبادئ المعرفة -وهى جزء من المقولات- محايدة للذهن الا أنها مع هذا مفارقة له^(١) .

يرفض ثالثا أن تكون مبادئ الوجود والمعرفة معروفة أو من الممكن معرفتها بصورة قبلية. فمبادئ المعرفة هى الشروط الأولى للمعرفة أو شروط لمكانية المعرفة. أى ما وجوده ضرورى كى تمارس المعرفة نشاطها، فهى مفترضة فى معرفتنا بالموضوعات، إلا أن هذا لا يعنى أنه من الضرورى أن يكون لدينا وعى قبلى بها أو إنشاء عملية المعرفة. وعينا بالمقولات وعى يحدى أى أننا نكتشفها بعد أن تمارس نشاطها فى المعرفة^(٢) . كذلك الحال بالنسبة لمبادئ الوجود، ليست المعرفة بمبادئ الوجود معرفة قبلية ، فإذا كان الوجود على نحو ما وفقا لقوانينه ، فإن دراسة الوجود هى ما تؤدى الى معرفة قوانينه أو ومبادئه ، فكما تصل للعوم

(١) يعنى هارتمان بهذه العبارة التى قد تبدو متناقضة أن قوانين المعرفة توجد داخل الذات (محايدة) ، تماما مثلما توجد قوانين الوجود داخل موضوعات الوجود، الا أن هذا لا يعنى أنها من خلقها من هنا كانت (مفارقة).

(٢) سنتناول هذه النقطة بالتفصيل فى الفصل الخامس عند عرضنا لتبرير هارتمان للمعرفة القبلية.

الى صياغة قوانينها من بحثها للوجود ، كذلك تصل المعرفة الفلسفية الى فهم مبادئ الوجود انطلاقا من البحث في الوجود ذاته^(*) .

المفهوم الرابع - والمرتبط بالمفاهيم الثلاثة السابقة والذي يرفضه هارتمان أيضا وهو ما سنركز عليه الان- هو القول بأن المقولات "مقولات معقولة rational" .

يرى هارتمان أن التساؤل عما اذا كان من الممكن معرفة المقولات أو أنها غير قابلة للمعرفة لم يثر أبدا، إذ أن الاعتقاد السائد أن المقولات معروفة أو من الممكن معرفتها هذا الاعتقاد سرى وما زال يسرى كاعتقاد مسلم به. هذا الاعتقاد -كما يرى هارتمان- مبنى على إفتراض أن المقولات تصورات. فمن حيث أنها تصورات فلا بد أنها تصورات معقولة فإذا أضفنا إلى هذا التصور "ذاتية وقبالية المعرفة" فلا شك أنها مقولات معقولة ومن ثم يصبح التساؤل عن إمكانية معرفة المقولات تساؤلا لا محل له.

يرى هارتمان أن المقولات -من حيث أنها قوانين الوجود والمعرفة- ليست محض تصورات ولكنها تتمتع بالوجود في ذاته وتستقل عن معرفتنا لها، كما أنها "لامعقولة" وفقا للمعنى الثاني الذي حدده للامعقولة أى بمعنى ما لا يمكن معرفته transintelligible⁽¹⁾ يجد هارتمان في نظرية الطبائع البسيطة لديكارت أساس هذا الإعتقاد بمعقولة المقولات.

يضع هارتمان حجة ديكرت على النحو التالي:

"المبادئ -أو الطبائع البسيطة- بسيطة، أما الوجود العيني concretum فمركب وإذا كان ما هو بسيط يجب أن يكون قابلا للمعرفة بصورة أسهل من المركب، والمركب معطى لنا فى محيط واسع، فإن هذا يعنى أن المبادئ يجب أن تكون معطيات سابقة على غيرها، معطيات أولية.

ثم يجد هارتمان وفقا لفهمه هذا ثلاثة أخطاء فى هذه الحجج:

الأول : جعل ديكرت "المبادئ" العناصر التى تتركب منها موضوعات الوجود ، أى أنه جعل منها الملامح العامة للأشياء، ومن ثم فقد جعل بذلك

^(*) سنتناول هذه النقطة فى الفصل العاشر.

⁽¹⁾ AdrW. S. 111

مبادئ الوجود الملامح العامة للأشياء الجزئية. المبادئ على هذا النحو هي للكليات التي تشترك فيها الأشياء وليست المقولات من حيث أنها شروط للوجود.

الثاني : إفتراض ديكرت أنه من الممكن معرفة ما هو أبسط بصورة أسهل من معرفة المركب. يرى هارتمان أن هذا خطأ ، فكما أن الأشياء في كليتها وليست عناصرها التفيزيقية هي معطيات الإدراك الحسى، فكتلك الأشكال الهندسية وأحيانا بعض النظريات هي معطيات الفكر الرياضى وليست للمبادئ Axioms.

الثالث : إفتراض ديكرت أن المبادئ يجب أن تكون بالضرورة أبسط من غيرها. لا يجد هارتمان في ذلك أى ضرورة، فالمقولات وفقا لهارتمان تتدرج من حيث البساطة والتعقيد. هناك مقولات غاية في التعقيد hochcomplexe تحوى وتفترض الكثير من العناصر المقولية الأبسط منها ، كما أن هناك مقولات تقف على الطرف الآخر ، أى أنها في غاية البساطة⁽¹⁾.

سنعرف فيما بعد أن الوجود وفقا لهارتمان ينقسم الى طبقت ، موضوعات الطبقة العليا أكثر تركيبا من موضوعات الطبقة التى تتكونها ومن ثم فنسق المقولات الذى ينطبق على هذا الوجود ينقسم هو الآخر الى طبقات. تتدرج المقولات من البساطة الى التعقيد وفقا للطبقة التى تنتمى إليها ومن ثم تحدد موضوعاتها⁽²⁾.

يرى الباحث أن هارتمان قد تجنى كثيرا على ديكرت وذلك فى فهمه لنظريته فى الطبائع البسيطة وهو ما سنحاول أن نبينه الآن .

بادئ ذى بدء لم يعن ديكرت بالطبائع البسيطة مقولات الوجود أو المعرفة بالمعنى الذى حدده هارتمان من حيث أنها شروط أو قوانين الوجود الكامنة فيه. فإذا عدنا الى تحديد ديكرت لمفهوم الطبائع البسيطة نجده يقول أنها "ما يدركه العقل بوضوح وتميز بحيث لا يمكن للعقل تقسيمها الى ما هو أبسط وأكثر وضوحا وتميزا منها ، بل على العكس هي ما تتكون سائر الطبائع الأخرى منها"⁽³⁾.

⁽¹⁾ Ibid , S. 111

⁽²⁾ مستحدث عن هذا بالتفصيل فى الفصل العاشر الخاص بملبقت الوجود والمقولات.

⁽³⁾ Descartes, R. "Philosophical Essays", Rules for the direction of the mind, Rule XII, trans by : Lafleur Laurence, Published by Bobbs-Merrill Educational Publishing, Indiana. 11th printing. P. 193

"هذه الطبائع قد تكون ذهنية خالصة أو مادية خالصة أو خليط منهما معا
الطبائع للذهنية الخالصة كأفعال الشك والإرادة، أما الطبائع المادية الخالصة فمثل
الشكل والامتداد والحركة وهى الخواص التى لا نجدها الا فى الأجسام. أما
"الوجود" و "الوحدة" و "الديمومة" فهى ديكارت خليط مما هو ذهنى ومادى معا
لكنها خالص تطبيق على الأشياء للمادية والروحية^(١).

هذه الطبائع البسيطة واضحة بذاتها ، تدرك بالحنس إدراكا مباشرا، لذا فإن
معرفتنا بها دائما معرفة صادقة ، لا يمكننا أن نعرف أى شئ آخر بخلاف هذه
الطبائع البسيطة والأشياء المركبة منها^(٢).

يتضح من مفهوم ديكارت للطبائع البسيطة والأمثلة التى يضربها أنه يعنى بها
ماهيات الأشياء أى الملامح الكلية الجوهرية للشئ، ومن ثم فم يعن بها مبادئ أو
شروط الوجود كما ادعى هارتمان.

فإذا أخذنا مثالا من متفاوتزيقاء وليكن معرفتنا بالأجسام نجد أن ديكارت يذهب
إلى أننا لا نعرف من الأجسام سوى "الامتداد" لماذا؟ لأنه الخاصية الباقية والتى
يدركها الذهن بوضوح وتميز رغم كل التغيرات التى قد تطرأ على الأجسام والتى
تنقلها لنا الحواس^(٣).

"الامتداد" إذن كأحد الطبائع البسيطة الديكارتية هو جوهر الجسم أو خاصيته
الأساسية وليس أحد مبادئ أو شروط الوجود كما نسب هارتمان خطأ لديكارت.

من هنا يرى الباحث أن نقد هارتمان لديكارت يسقط من أساسه والأخطاء
لثلاثة التى نسبها لديكارت لا محل لها، إذ أن هارتمان قد بناها على أساس فهمه
لطبائع ديكارت البسيطة على أنها "مبادئ الوجود"

وإذا أردنا من ناحية أخرى- وبصرف النظر عن إنهيار الأساس الذى بنى
عليه هارتمان نقده لديكارت - مناقشة كل خطأ يزعم هارتمان أن ديكارت قد وقع
فيه، فإننا نقول أن هارتمان قد لاحظ بنفسه فى الخطأ الأول الذى ينسبه لديكارت أن
ديكارت يعنى بالطبائع البسيطة الملامح الكلية للشئ. فمن أين أتى هارتمان
بافتراض أن ديكارت يعنى بها مبادئ الوجود؟

(١) Ibid, P. 194

(٢) Ibid, P. 195

(٣) على عبد المعطى محمد تيارت فلسفة حديثة دار المعرفة الجامعية ١٩٨٤ ص ٨٣.

لما عن الخطأ الثاني والثالث فمن الواضح أنهما ليسا خطيئتين بقدر ما هما إختلاف في التصور الميتافيزيقي لكلا الفيلسوفين. ديكارت وفيلسوف مثالي ومن الطبيعي أن يرى في الحدس العقلي أداه للمعرفة ومن ثم يرى أن المعرفة بالطبائع البسيطة لمعطيات مباشرة للحدس أسهل من معرفة ما هو مركب. أما هارتمان فيلسوف واقعي يأخذ المعطيات الظاهرة أمامه نقطة بدئية من هنا رأى أن الأشياء معطيات أولية سابقة على معرفة ما تتكون منه.

من هنا يرى الباحث أن الخلاف بينهما خلاف ميتافيزيقي من الأساس وليس خلافا حول مسألة المقولات.

لهم أن هارتمان أراد بنقده معقولة للمبادئ نقطة إنطلاق للقول بلامعقولة للمقولات.

يرى هارتمان أن المقولات من حيث قيامها في ذاتها مستقلة عن المعرفة وان لم تكن مستقلة عن الوجود إذ أنها كامنة فيه بالضرورة ومحاولة للتصورات للتعبير عنها - مقولات لا معقولة. ينطبق هذا على مقولات الوجود والمعرفة.

يمكن إيجاز مبررات هارتمان للقول بلامعقولة المقولات في النقاط التالية :

١- ليست المقولات على درجة واحدة ولكنها تدرج من البساطة الى التعقيد. يورد هارتمان نفس الحجة التي أوردتها في الرد على ديكارت. إذا كان الوجود ينقسم الى طبقات ، موضوعات الطبقة العليا أكثر تركيها من الطبقة التي تكونها، فإن نسق المقولات الذي ينطبق على هذا الوجود ينقسم هو الآخر الى طبقات. تدرج المقولات من البساطة الى التعقيد وفقا للطبقة التي تحددها أو تنطبق عليها. وفقا لهذا للمفهوم رأى هارتمان أن اللامعقول صفة للمقولات شديدة البساطة وشديدة التعقيد، أما المقولات التي تقع في الوسط فهي أكثر المقولات في إمكانية معرفتها^(١).

٢- إذا كانت المقولات - من حيث أنها مبادئ الوجود- هي ما يحدد الوجود في تركيبه فلا يمكن أن تكون المقولات محض صور وقوانين وعلاقات. تضم المقولات الى جانب الصور والقوانين والعلاقات عناصر مادية Substrate^(٢)

(١) AdrW, S. 116

(٢) لا يستعمل هارتمان مصطلح Substrate بالمعنى الذي استخدمه أرسطو حين عنى بها المادة غير المعينة حاملة الصفات. يعنى هارتمان بهذا المصطلح الحصر الذي يعطى (١)

تحدد في مجموعها الوجود في تكوينه. هذه العناصر لا يمكن الكشف عنها أو
مير غورها وهي ما يبقى لامعقولا في المقولات⁽¹⁾.

٣- تحوى كثير من المقولات لحظات لانهائية Unendlichkeitsmomente. لا يمكن
للفكر أن يكشف عن هذه اللانهائية من حيث أنه بطبيعته نهائى. يمكن للفكر
فقط للتعبير عنها -بشكل تقريبي- بالتصورات.

٤- حتى لو لم تكن المقولات سوى صور وقوانين وعلاقات فإنه لا يمكن معرفتها
بصورة تامة ، فهناك قوانين لا يمكننا سوى التثبت منها ولا يمكن تقديم دليل
أو برهان عليها.

٥- الوجود هكذا للمقولات غير قابل للمعرفة. لا يمكننا معرفة لماذا المقولات على
هذا النحو ولبست على نحو آخر ، كما لا يمكن معرفة كيفيتها ، أى لا يمكن
أن نجد تبريرا لماذا هذه المقولات بالذات ما يوجد وليس غيرها⁽²⁾.

وفقا لهذه الحجج ينتهى هارتمان إلى أنه لا يمكن حرقه المقولات فى كليتهما.
يمكن معرفة المقولات فقط بصورة جزئية.

الوجود هويته وثباته والذي ترد اليه سائر العلاقات والأبعاد والتغيرات التى نفهم الوجود
من خلالها ، يتفق فى ذلك الوجود المادى وغير المادى بل والوجود المثالى. (انظر فى
ذلك بالتفصيل مقولة العنصر الثابت Substrate للفصل العاشر ص)

(1) AdrW, S. 116, 257

(2) Ibid, S. 117

تعقيب ونقد

١- آمن عصر التنوير في أوروبا في القرن ١٧، ١٨ بالعقل وأعلوا من شأنه ومبيلة للمعرفة تقوم على مناهج العلم والرياضة فقط ، آمن معهم هارتمان بالعقل سبيلا للمعرفة ويعد عن التأملات الميتافيزيقية المجردة ، الا أنه لم ير منهم أنه يمكن صب العالم كله برحابته وثراته في إطار عقلي ، ولم يلزم نفسه بإيجاد تفسير عقلي لكل شيء ، بل سلم بقدرة الايمان العقلية المحدودة على المعرفة ، ومن هنا فقد آمن بما أسماه "اللامعقول" أو ما يتجاوز معرفته حدودنا العقلية.

٢- إذا كان كانط قد سبق هارتمان في وضع حدود للقدرة العقلية على المعرفة إلا أن هذه الفكرة لم تؤد به سوى إلى التسليم بوجود الشيء في ذاته بالمعنى السلبي noumena ، جعل هارتمان -على العكس- ما أسماه "اللامعقول" - ما لا يمكن أن يدركه العقل من حيث للمبدأ- دليلا إيجابيا -لا سلبيا- يدعم به القول بوجود الأشياء في ذاتها.

٣- إذا كان هناك من سبقوا هارتمان إلى فكرة - اللامعقول- إلا أنهم كانوا أكثر منه تفاؤلا في تفسير اللامعقول ، حيث ذهبوا إلى أن وصف العالم باللامعقولية ناتج عن أن وسائلنا الطمية المستخدمة حتى الآن في تفسير العالم هي ما تعجز عن تقديم تفسير كامل لطبائع الأشياء فاللامعقولية لا تكمن في للعالم بقدر ما هي عجز في مناهجنا ووسائلنا البشرية ومن ثم فقد عبروا عن ثقافتهم بأنه من الممكن أن يكون لدينا يوما ما مناهج نستطيع بها تفسير وفهم كل ما نعجز عنه الآن وندرجه تحت إسم "اللامعقول" .

لما هارتمان فقد رأى أن اللامعقول بالمعنى الحقيقي ليس هو هذا اللامعقول المعرفي بقدر ما هو صفة للعالم ذاته.

٤- إذا كانت "قوانين الفكر الأساسية" كمبادئ للمنطق قد استهلكت نقدا عبر تاريخ الفلسفة ، الا أن في لتحلم هارتمان لها بفكرة اللامعقول تكمن للجدّة والأصالة .

٥- إذا كان هارتمان قد ركن في تفسير أشياء كثيرة إلى "اللامعقول" وإلى أن العقل ليس بإمكانه فهمها ، أليس في هذا اعتراف ضمني منه بفكرة (العقل اللانهائي) وهي الفكرة التي رفضها ، ألم يكن من الأولى أن يفترض هذا العقل اللانهائي بدلا من ترك الكثير من المشكلات معلقة بلا حل. فإذا كان قد أراد برفضه لفكرة "العقل اللانهائي" أن يأتي متفقا مع العلم لعدم وجود ما يبرر أو يدل على هذا العقل اللانهائي، فإن ترك الكثير من المشكلات بلا حل بدعوى أنها مشكلات لامعقولة لا تشبع حاجة للفلسفة التي تبحث دائما عن حلول لمشكلاتها.

الباب الثاني

الفصل الخامس

حل معضلات المعرفة

بالوجود الواقعي

(أ)

مقدمة:

بمحاولة هارتمان حل معضلات للمعرفة يكون قد وصل إلى حل مشكلة المعرفة، تلك المعضلات التي رأى هارتمان أنها معضلات فطية وليست مصطنعة نتجت عن تطويل ظاهرة المعرفة. يرى هارتمان أن ما يقدمه ليس "حلا" بقدر ما هو "فحص واختبار" لهذه المعضلات، إذ أن هذا هو أقصى ما نستطيعه، فمن طبيعة هذه المعضلات، أن تبقى غير قابلة للحل إذ بها ما يبقى لا معقولا، لائلاك عقله له اللهم إلا بإقتراض "عقل لانهائي" وهو ما لا نملكه.

من هنا رأى هارتمان أن نظريته في المعرفة في إختبارها "الوجود" لا "الظواهر" أو "المظاهر" كموضوع للمعرفة لم تضع هذا الاختبار كوجهة نظر ميتافيزيقية مسبقة تقف بها في مواجهة بعض النظريات الأخرى التي إختارت "الظواهر" كنقطة بداية تتطلق منها، وإنما هي على هذا النحو نتجه نحو ما هو معطى ونحو أكثر نقاط البداية بساطة، وهو ما تفرضه ظاهرة المعرفة ذاتها.

كما أن جعل "الظواهر" نقطة بداية تتطلق منها نظرية المعرفة لن يحل معضلات المعرفة ولكنه بالعكس سيحدد الأمور، إذ لا بد لنا من تفسير هذه الظواهر من ناحية، ومن تفسير كيفية الانتقال من معرفة هذه "الظواهر" إلى الوجود في ذاته من ناحية أخرى، على هذا النحو سيحل محل معضلات المعرفة بالوجود - والتي هي معضلات طبيعية نجمت عن تطويل ظاهرة المعرفة - معضلات المعرفة بالمظهر وهذه الأخيرة بالإضافة إلى أنها معضلات مصطنعة فإنها ليست أسهل من المعضلات الأولى.

من هنا رأى هارتمان أن العودة إلى وجهة النظر للقليلة "بالوجود" كنقطة بداية تعنى أن مشكلة المعرفة تتمسك بأقل قدر من الفروض الميتافيزيقية وهو القدر الذي تفرضه طبيعة المشكلات ذاتها، كما تعنى في نفس الوقت أننا قد إختارنا أكثر نقاط البداية بساطة من حيث أنها للبداية الوحيدة التي تجنبنا كل التعقيدات التي يمكن أن تظهر لنا داخل المشكلة بإختيارنا نقطة بداية أخرى.

ولخيرا فإننا سنخصص هذا الفصل لعرض بحث وإختبار هارتمان للمعضلات للثلاث الأولى - للمعضلة الأساسية للإدراك، ومعضلة المعرفة للقبالية ثم معضلة

المعرفة البعدية، على أن نخصص للفصل القادم لمعالجة معضلات معيار الصدق والوعي بالمشكلة ومعضلة تقدم المعرفة.

سلاحظ معنا القارئ أننا إذا كنا في عرضنا للمعضلات في الفصل الثالث قد عرضنا معضلة المعرفة البعدية قبل عرض معضلة المعرفة القبلية، فلنأخذ هنا في تناولنا للحل سنقدم الأخيرة على الأولى وهو النهج الذي إبتجعه فليسوفنا، أي سنعرض لمناقشته لمعضلة المعرفة للقبلية قبل معضلة المعرفة البعدية، ذلك أنه رأى أن هذه الأخيرة - والتي يشكل جانبها للامعقول جزءاً أرجب من سابقها - يمكن فهمها بصورة أسهل في وقرقها مع معضلة المعرفة للقبلية على طرف نقیض وهو ما سيتضح في حينه.

ولكن قبل أن نبدأ بعرض مناقشة هارتمان للمعضلة الأولى - للمعضلة الأساسية للإدراك - فإن هناك أساساً ضرورياً يجب للتأكيد عليه مرة أخرى إذ أنه ما يبنى عليه هارتمان تفسيره لظاهرة الإدراك - بل وملائم للمعضلات - ألا وهو تأكيد على مفارقة كل من الذات والموضوع لبعضهما.

مفارقة الذات للموضوع:

ما هي العلاقة المعرفية بين "الذات" و"الموضوع"؟

الواقع أن العلاقة المعرفية بين "الذات" و"الموضوع" تختلف من فلسفة لأخرى وفقاً للتصور الأنتولوجي الذي يضعه كل فيلسوف للذات والموضوع. من هنا كان التساؤل عن العلاقة المعرفية بين "الذات" و"الموضوع" في أساسه تساؤلاً حول وضع كل من "الذات" و"الموضوع" في الوجود.

فإذا كانت "الوحدانية" تحاول أن تجد أساساً أعلى من "الذات" و"الموضوع" يتحد فيه الطرفين في هوية واحدة^(١). وفصلت للتأنيديكارتية بين الذات والموضوع^(٢)، وإتفق هوسرل مع المثالية لترنسندنتالية في رفض تصور موضوع

(١) محمّد رجب الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين "دار المعارف. الطبعة الثانية ١٩٨٦ من ١٨٣.

(٢) لم يميز ديكارت بين الفكر والبدن فحسب، بل ميز بين الفكر وماتر الأجسام بصفة عامة بل أن ديكارت يجعل واقعة وجود الفكر تُشد وثوقاً وثباتاً من وجود الجسم فالفكر يعرف بالفكر في حين أن الأجسام لا تدرك إلا بالظن والتخمين، من هنا فقد وصفه "مين دي بيرن Maine de Biran" بأنه أول من تصور من الميتافيزيقيين، بل أول من وضع الحد للفصل بين صفات المادة وخصائص الجسم وبين صفات النفس وما لا يمكن أن يخص إلا جواهرها مفكراً

مفارق بصورة مطلقة للذات وفي رده إلى الذات، فالعالم - وفقاً لهوسرل - نسق كلى نظواهر متغيرة لا وجود لها إلا بالنسبة إلى الوعي، هذا الوعي ليس هو الوعي التجريبي ولكنه الوعي الترنسندنتالى وهو وحده الذى يبقى بعد تنفيذ ما لسماه "عملية الرد الفينومينولوجى"^(١) ظم تحتج أى من هذه النظريات أن تبرز إمكانية قيام علاقة معرفية بين ذات وموضوع لكل منهما وجود مستقل. هذه النظريات جميعها وفقاً لهارتمان نظريات ميتافيزيقية تأملية، إذ أنها قد إرتكبت فى حلولها إلى فروض ميتافيزيقية مسبقة ولم تحسب حساباً لما نجده فى الظواهر^(٢).

أما هارتمان - فكما أوضحنا من قبل فى تحليل ظاهرة المعرفة - يرى أن الصفة التى تجمع بين "الذات" و"الموضوع" هى أن كلا منهما "وجود واقعى" فكل منهما يقف فى مواجهة الآخر كوجود مستقل عن الآخر، ولا تكمن واقعيتهما فى إرتباطهما معاً بعلاقة المعرفة ولكنهما يرتبطان من الأساس بعلاقات أنطولوجية أخرى، بمعنى أننا إذا إفترضنا إلغاء علاقة للمعرفة التى تربط بينهما، فإن العلاقة الأنطولوجية التى تربط بينهما تستمر، فليس "الذات" و"الموضوع" سوى جزء من "مجموع أنطولوجى" أو "ميدان أنطولوجى"، وجودهما مشروط بعلاقات متعددة موجودة داخل هذا الميدان ولا تشكل علاقة المعرفة التى تجمع بينهما سوى إحدى العلاقات الأنطولوجية المتعددة، هذه العلاقة هى ما تظهر لنا داخل ظاهرة المعرفة.

هذا الميدان الأنطولوجى الذى توجد الذات والموضوع بداخله هو ما فشلت المثالية الديكارتية فى رؤيته عندما فصلت بين الذات والموضوع، إذ أن الذات والموضوع مرتبطان من الأصل وهو ما تجاهلته أيضاً المثالية بتأكيدها على أن الذات هى الموجود الوحيد، وليس هذا الميدان من جانب ثالث وحده مصطنعه كما تدعى النظرية الواحدية. يرى هارتمان أن قبول القول بأن الذات والموضوع موجودان داخل ميدان أنطولوجى عام يجمعهما أسهل بكثير وأكثر واقعية من كل ما حاولت سائر النظريات أن تذهب إليه، ذلك أننا بهذا التصور نسا فى حاجة إلى أن

- راجع فى ذلك : عثمان أمين "مفاهيم ومذاهب فلسفية" شركة المصرية للطباعة والنشر. القاهرة ١٩٧٢ ص ١٠١.

(١) Held, Klaus "Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendente Ich bei Edmund Husserl" Martinus Nijhoff, 1966. S. 18

(٢) محمود رجب "ميتافيزيقاً عند الفلاسفة المعاصرين" ص ١٨٢.

نبدأ بالتأكيد على وجود عالم واقعي أرحب بكثير من الوعي ويأه يوجد بداخله هذا الوعي الذي يعرف والموضوع للمعروف. فالتأكيد التلقائي للواقعية والنتائج التي تنتج عنها موجودان ضمننا داخل وجهة النظر هذه التي نتبناها⁽¹⁾.

وفقا لهذا التصور الأنطولوجي يصل هارتمان إلى تبرير العلاقة المعرفية على النحو التالي:

إذا كانت "الذات" ليست سوى موجود ضمن موجودات أخرى فإنه لا يوجد مبرر للإعراض على أنها من الممكن أن تكون مشروطة ومحددة بواسطة موجود آخر، فحيث أن هناك - وفقا للتصور الأنطولوجي - علاقات متبادلة بين كل الموضوعات - وكل منها يحدد الآخر ويمكن أن يكون شرطا للآخر فإنه لا يوجد أي مبرر لرفض تصور الذات كجزء من هذا التدخل في العلاقات بينهم وأنه من الممكن تحديدها بوجود أو موجود آخر. وإذا كان الميدان الأنطولوجي نسقا من العلاقات، تتحدد مكوناته بهذه العلاقات، فإن هارتمان يخلص بالنتيجة بأن هناك بالفعل علاقات توحد الموضوع وما فوق الموضوع أو تضم هذا إلى ذلك، وحيث يكون هناك سلسلة أو نسقا من العلاقات داخل اللامعقول، فإننا نلاحظ أن ما يمكن معرفته يجب أن يكون محددا بواسطة ما هو غير قليل لمعرفته وأن نفترض ألا يكون من الممكن للذات أن تتحدد بواسطة وجود آخر، فإن هارتمان يرى في هذا استثناء خاصا لا يمكن تبريره. ولكن أن تكون الذات يمكن تحديدها بواسطة وجود آخر فإن هذا يجعل الطريق مفتوحا للتفسير الأنطولوجي للمعرفة ويستتجد المعرفة داخل هذا التحديد للذات بواسطة موجود آخر هو الموضوع⁽²⁾.

ولكن كيف يمكن أن تقوم علاقة معرفية بين الذات والموضوع في ظل مفارقة كل منهما للآخر؟ وهو ما يعنيه هارتمان بتحديد الموضوع للذات؟

يرى هارتمان أن الذات في إدراكها للموضوع إنما تترك تحديدات الموضوع وليس الموضوع ذاته، هذه التحديدات يمكنها المرور داخل ذات معينة ويمكنها أن تنتج داخل الذات تركيبا يتحول إلى تمثيل للموضوع، بمعنى أنه لا يستلزم أن يمر الموضوع ذاته داخل الذات وأن يتحول هو نفسه إلى صورة، بل على العكس يبقى الموضوع مفارقا بصورة كاملة، أما صورة الموضوع فهي ليست سوى تمثيل بسيط للموضوع⁽³⁾.

(1) PMC, Tome II P. 14

(2) Ibid, Tome II, P. 5

(3) GdO, P. 148, 149

العلاقة الشرطية الأنطولوجية للخلاصة بين الذات والموضوع تكفى لكى تظهر ملامح الموضوع فى تركيب" دلخل الذات ولكى يكون هذا التركيب موضوعا.

ولكن كيف يحدث هذا ؟ ما هي طبيعة القانون الذى يحكم هذه العلاقة الشرطية؟

مرة أخرى يرى هارتمان أن التساؤل عن كيفية حدوث هذه العلاقة لو بمعنى أدق هذه الكيفية ستبقى لامعقولة وهي ما يتبقى من مشكلة المعرفة وتتصف بعدم قابليتها للحل. ما هو ضرورى -وفقا لهارتمان - هو أن نوضح فقط أنه مع تأكيدنا على أن الذات تتحدد بواسطة الموضوع، فإننا لا نلغى كونهما مفارقين كل للأخر، كما أن هذا لا يناقض ظاهرة الوعي بالموضوع، ففى وعينا بالموضوع يكون الموضوع معطى لنا كموضوع مستقل لا يختلف عن معرفتنا له⁽¹⁾.

فالعلاقة المكونة للمعرفة لا تتعارض مع كون الموضوع والذات مفارقين كل للأخر ولكنها على العكس تكون جسراً بينهما، فالعلاقة المكونة للمعرفة هي فى ذاتها علاقة مفارقة، علاقة أنطولوجية لا تتحد مع أى جانب من جوانب الذات⁽²⁾، ومن ثم فليس من الضرورى أن نربر بصفة خاصة لامعقوليتها، هذه اللامعقولة لا تمنع من كون علاقة المعرفة علاقة يقينية تماما كما لو كان من الممكن معرفة تركيبها والقانون الذى يحكمها، فهي تحوى درجة من اليقين الفرضى يصف أنى درجات للفروض الميافيزيقية للحتمية⁽³⁾.

أولاً: حل معضلة الإدراك:

رأينا فى الفصل الثانى كيف أن هارتمان فى تحليله لظاهرة المعرفة يرى أن الوعي للتلقائى يقرر وجودا مفارقا للموضوع، فالموضوع ليس مجرد موضوع لذات ولكنه ذو وجود مستقل بذاته، ورأينا كيف يتعارض هذا الوجود المفارق للموضوع مع ما يذهب إليه (مبدأ الوعي) من عدم إمكانية إدراك الوعي لأى وجود خارج ذاته - وهو ما اعتمدت عليه المثالية فى إنكارها لأى وجود مفارق خارج الذات - فالوعي لكى يدرك موضوع مفارقا له، فله يجب أن يكون بإمكانه الخروج عن ذاته لكى يدرك واقعية لها وجود فى ذاته. تكمن للصعوبة فى خروج الذات عن نفسها، ذلك لأن الوعي لا يمكنه الخروج عن نفسه فهو منبثق فى نفسه، لا يدرك إلا محتوياته الخاصة، لا يدرك شيئا خارجا عن الوعي، وإذا نظرنا إلى

(1) PMC, Tome, II, P. 18

(2) New Ways, P.135.

(3) P.4C, Tome II, P.19

المسألة من جانب الموضوع، فإن هذا التعارض يظهر مرة أخرى، فالمعرفة تبدو على شكل تحديدات للموضوع لدخل الذات وهو ما يحقق صورة الموضوع لدخل الذات ولكن دخول الموضوع إلى ميدان الذات هو أيضا أمر مشكل منه في ذلك مثل خروج الذات عن مجالها المحدد. غزو الموضوع لميدان الذات أمر مشكل وفقا لظاهرة المعرفة: كيف يمكن إذن للموضوع أن يقدم صورته لدخل الذات دون أن يدخل هو ذاته في ميدان الذات أو أن يتحول إلى صورة؟ فالموضوع وفقا لظاهرة المعرفة - يجب أن يظل في مواجهه الذات متعاليا، متميزا عن صورته كوجود في ذاته. هذا التعارض يبين ما تقرره ظاهرة المعرفة ويبين ما يذهب إليه "مبدأ الوعي" قد خلق معضله هي ما عبر عنها هارتمان بمعضلة الإدراك^(*).

بقي الآن على هارتمان أن يضع حله لهذه المعضلة.

خلاصة هذا الحل هو أن هارتمان يوفق بين ما تقرره مبدأ الوعي - من عدم إدراكه لما هو خارجه- وبين ما تقرره ظاهرة المعرفة من إدراك الذات لموضوع مفارق لها، فما دلم جوهر المعرفة لا يتطلب أن يكون الإدراك مباشرا أو غير مباشر، فإن الذات تدرك صورة الموضوع إدراكا مباشرا، وتدرك الموضوع المفارق لها إدراكا غير مباشر من خلال هذه الصورة. ولكن كيف وصل هارتمان إلى هذا الحل، فإن هذا هو ما سنفصل فيه القول الآن:

يرى هارتمان أن مبدأ الوعي مبدأ واضح بصورة قبلية نعم لا يمكن للوعي سوى أن يعرف محتوياته الخاصة. هذه الدلالة المعطاة لمبدأ الوعي تعبر عن القانون الضروري للوعي ولا يمكن لأي نظرية أن تنكرها أو تلغيها، ولكن هذه الدلالة بهذا المعنى تتفق أيضا مع القول بأن الوعي في اتجاهه نحو محتوياته فإنه يتجه إلى شيء آخر ليس هو محتوياته الخاصة، فمحتوى الوعي يمكن أن يمثل شيئا آخر، فوجوده لدخل الوعي لا يعني أنه الوعي ذاته، فالتمثل يفترض علاقة تتخطى حدود الوعي، علاقة بين المتمثل والممثل، فهو يفترض مجموعة من العلاقات هي أصل اعتماد هذا على ذلك، إنكار وجود هذه العلاقات يعني استحالة وجود المعرفة، وحيث أنه لا يوجد مبرر لهذه الاستحالة، فإن مبدأ الوعي - بمعناه المحدد- يتفق مع القول بأن الذات تدرك الموضوع المفارق لها إدراكا غير مباشر، أما ما تدركه الذات بصورة مباشرة فهو تمثيلات الموضوع المفارق أي محتوى الوعي، وحيث أن هذا المحتوى هو تمثيلات الموضوع المفارق، فإن الذات تدرك بنفسها الموضوع

(*) راجع الفصل الثالث ص ٥٧

المفارق ولكن بطريقة غير مباشرة من خلال هذه التمثيلات. هذا الإدراك المتوسط هو المعنى الصحيح للإدراك^(١). بمعنى آخر، حينما نقول أن الوعي منطلق على نفسه، فإننا لا نعني أنه منعزل عن الموجودات الأخرى ولكنه يعنى أنه يرتبط بها بطريقة محدنة، بمعنى أن الوعي لا يدرك سوى بعكسه على ذاته، أى بمعنى أن نقول أن صفات أو خصائص الموضوع تظهر بطريقة ما داخل الوعي، وإذا كان الموضوع يحدد للذات، فإنه يجب وقفاً للصلة اللااعية Transcausale أن ينتج للموضوع صورته داخل الذات لكي تستطيع الذات بطريقة غير مباشرة ومن خلال هذه الصورة أن تدرك الموضوع ذاته، وعندما نقول أن الذات تخرج عن نفسها وتترك خارج ذاتها واقعية مفارقة لها، فإننا هنا نستخدم كناية أو تشبيه، فالمعرفة عمليات داخلية لا يخرج فيها الوعي عن ذاته ولا يبحث عن خصائص الموضوع المفارق إلا بطريقة غير مباشرة، أى أنه يدرك بطريقة غير مباشرة ما تمثله الصورة للمحاثية للذات وتصابح هذه المعرفة وعى من الذات بمفارقة المتمثل فهى تتركه كموجود فى ذاته مستقل عنها أى كواقعية أنطولوجية.

يستدل هارتمان مما سبق على أن للإدراك معنيين مختلفين وينطبقان على واقعيات مختلفة، ولا يوجد ما يمنع من القول بإمكان وجودهما معاً، فالإدراك يمكن تعريفه بأنه الإدراك المباشر للصورة للمحاثية - صورة الموضوع المفارق ويمكن تعريفه بأن الإدراك غير المباشر للموضوع المفارق، فمعضلة الوعي الذى يعرف لم تكن تدل - من وجهة النظر الأنطولوجية - سوى على أنه لا يمكن أن يحدث إدراك مباشر للموضوع المفارق، وحيث أن إدراك الموضوع المفارق قد تبين أنه إدراك غير مباشر، فإن هارتمان يرى أن المعضلة على هذا النحو تختفى دون المساس بمبدأ الوعي^(٢).

الدلالة الأنطولوجية للتمثيلات:

ولكن إذا كان "الوعي" هو ما يبرر المعرفة، أو هو ما يجعل تمثّل الموضوع أمراً ممكناً؟ فهل هذا هو فقط موضوع اهتمام مشكلة المعرفة؟ رأينا أن الذات - وفقاً للتصور الأنطولوجي الذى وضعه لها هارتمان - تتصف بالوجود المستقل والواقعية، هذه الذات - فى كليتها وفى واقعيها - هى موضوع اهتمام مشكلة المعرفة.

(١) Ibid, Tome II P. 20, 22

(٢) Ibid, Tome II P. 20, 23

تتميز الذات عن سائر للتركيبات الأنطولوجية وأشكال الوجود بان لها جانبين: جانب داخلي وآخر خارجي • لا يشكل "الوعي" سوى الجانب الداخلي فقط للتركيب الأنطولوجي الذي يسمى "الذات"؛ هذا الوعي هو الجانب الوحيد الحاصل على القدرة على تمثيل الأشياء وهو أيضا ما يحوى تمثيلات للتركيبات الأنطولوجية الأخرى، هذه التمثيلات محاثية له ولكنها في نفس الوقت تمثيلات لتركيبات أنطولوجيا مفارقة، فهي ردود فعل الوعي في حضور التركيبات الأنطولوجية، فالوعي يمكن له أن يدرك ما هو مفارق في رده لهذا الشيء للمفارق دخله. هذا الجانب الداخلي - الوعي - هو ما يحوى العنصر الداخلية للعلاقة بين الذات والموضوع وهو كل ما يمكن معرفته من الذات⁽¹⁾.

لا تهتم مشكلة المعرفة بهذا الجانب للداخلي فقط - الوعي - ولكنها تهتم بالذات في كليتها وبالعلاقة بين هذه الذات الواقعية الموجودة خارج الوعي والعالم الخارجي، هذه العلاقة الأنطولوجية الأساسية بين الذات وأشكال الوجود الأخرى التي تتحول لموضوعات، هذه العلاقة يفترضها لوجود الوعي هي ما تجعل الوعي الممثل للموضوع أمرا ممكنا.

وحيث أن الذات ليست هي هذا الجانب للداخلي فقط الذي يمارس عملية التمثيل ولكنها ذات جانب خارجي أيضا، فإن هذا يجعل منها ذاتا وموضوعا في ذات الوقت، فهي من الممكن أن تكون موضوعا لذات أخرى فكل ذات هي في نفس الوقت ذات لموضوع وموضوع لذات أخرى، فهي من الممكن أن تكون ممثلا وممثلا، فالعالم الأنطولوجي يحوى تعددية في الموضوعات وفي الذات أيضا، تعني تعددية الذات أن كلا منها يمثل للعالم بصورة مستقلة عن الأخرى ولكن بصورة مكاملة لبعضها فمجال المعرفة الخالص بكل ذات يتسع ليتحول إلى مجموعة محايدة من التمثيلات - المتداخلة ذاتيا Intersubjectives - بواسطة المعرفة التي لدى الذات الأخرى عن هذه الموضوعات ويفضل ما بين هذه الذات الواعية من علاقات، ولكن من الممكن أن نميز لدخل هذه المجموعة الواحدة - تمثيلات كل ذات بصورة منفردة، من هنا كانت هذه التمثيلات تتصف بالموضوعية ولكنها موضوعية محبوبة والتي يمكن للتحقق منها في نسق العلوم الذي يتصف بأنه فوق فردى Supra-individual⁽²⁾.

ولكن ما هو هذا الأسس الأنطولوجي لهذه المعارف الموضوعية؟

هذا هو ما سنراه في الفقرة القادمة والتي تشكل فيها - مشكلة المعرفة العقلية - المسألة الرئيسية.

(1) PMC, Tome II, P. 24

(2) Ibid, Tome II, P. 26, 27

ثانيا : المعرفة القبلية:

لنتهينا مع هارتمان الى ان الذوات الانطولوجية المتعددة تنتج تماثلات للعالم وأن كلامها يمثل العالم بصورة مستقلة عن الاخرى، هذه التماثلات هي معرفتنا للعالم. ولكن ما مصدر هذه التماثلات، هل هي من نتاج الذات وحدها ومن ثم نفسها تفسيرا عقليا، لم انها - كما يذهب التجريبيون - تلقى سلبا اامدة متنوعة ؟
للجابة على هذا السؤال نقول :

إذا كانت الفلسفة تكين لكناط فى تحديد الميافزيقا كعلم ذى موضوعات محددة ومنهجا محدد واضعا حدودا بينها وبين العلوم الاخرى، فان تاريخ الفلسفة يبين له مرة اخرى حين جمع فى فلسفته النقدية بين الحس والعقل معا كمصدرين للمعرفة.

فلقد آمن كناط بالخبرة الحسية مصدرا أساسيا للمعرفة. تبدأ - وفقا له - كل معرفة بالخبرة، إلا أن الخبرة وحدها - وإن كانت مصدرا للمعرفة - لا تكون المعرفة. هناك شروط قبلية علمة للمعرفة تشترك مع الخبرة فى تكوين معرفتنا. على هذا النحو إتفق كناط من جانب مع تجريبية هيوم التى رأف أن المعرفة مصدرها الخبرة إلا أنه اختلف عنها فى أن الخبرة هى المصدر الوحيد للمعرفة. ومن جانب آخر وافق كناط العقلانيين على أن المعرفة البشرية يمكنها أن تتخطى حدود الخبرة للممكنة⁽¹⁾.

يتفق هارتمان مع كناط فى أن هذين المصدرين يشتركان معا فى تقديم التفسير الصحيح للتمثل، فكلاهما هو اصل محتوى المعرفة .

ولكن ما الذى جعل هارتمان يستند الى كلا المصدرين فى تفسير المعرفة ؟ الواقع ان هارتمان قد اراد بهذا ان يأتى متسقا مع تصوره الأنطولوجى لتعددية الذوات من جهة ومع فكره "اللامعقول " من جهة اخرى، فلقد اراد هارتمان بالأساس القبلى ان يضمن معرفة موضوعية واحدة تتفق عليها سائر الذوات - ولو بصورة جزئية كما سيتضح - والتى تنتج تماثلات للعالم بصورة مستقلة وإلا لإستحالت المعرفة، ولكنه من جهة اخرى لم يكن من الممكن ان يستند فقط على الأساس القبلى - دون التجريبى - فى تبرير المعرفة، والا لكان من الممكن معرفة سائر الموضوعات، بصورة قبلية - وهو ما يتناقض مع مبدأ "اللامعقول "، ولم يكن من الممكن فهم لماذا لا توجد هوية بين تماثلات كل ذات وغيرها .

⁽¹⁾ Hoffe, Otfried (Hg.) Klassiker der Philosophie. Verlag C.H. Beck München 1981, S.13

رأى هارتمان أنه لا توجد هوية تامة بين تماثلات كل فرد وغيره، لا تتفق تماثلات كل فرد مع غيره، فكل فرد لا يمثل نفس مايمثله الآخر وحتى إذا أمكن لفردين أن يمثل نفس الشيء فانهما لا يمثلانه بنفس الطريقة، ومع هذا فان هناك شيئا آخر ذا هوية واحدة يشتركان فيه أو أساساً مشتركاً يسمح لنوات مختلفة أن تلاحظ نفس الموضوعات وتصل إلى فهم مشترك لها.

يمكن للتعبير عن هذا الوضع بالقول أن هناك إتفاقا جزئيا فى تماثلات الأشخاص، أى لا وجود لهوية واحدة فى تماثلات الأفراد ولكنها هوية جزئية، فتماثلات الأفراد هى فى جزء منها واحدة وفى جزء مختلفة رغم أن جميع النوات تحيا داخل نفس العالم وتمثل نفس الموضوعات.

ولكن ما هو الأساس الذى يضمن هذه الهوية الجزئية؟

الأساس الذى يضمن هذه الهوية الجزئية لتماثلات الأفراد المختلفة هو "قوانين التمثل" أو "قوانين المعرفة" أو مبادئ المعرفة، "شروط إمكانية المعرفة" أو مقولات المعرفة" كما يطلق عليها هارتمان.

ولكن كيف تصور هارتمان هذه القوانين:

هنا نصل إلى معنى "القبليّة" لدى هارتمان والذى تكمن فيه أصالته عن غيره وبصفة خاصة عن - كانط - الذى إتفق معه فى القول بوجود مفرقة قبلية بموضوعات مفارقة، إلا أن مصطلح "القبليّة" يختلف لدى كل منهما معنى ووظيفة.

كان كانط فى إطار تحليله لميدان الفهم للخالص قد رأى أنه يتكون من تصورات قبلية غير رياضية ومبادئ قبلية وأنه يكفى للكشف عنها وتقديم نظرية كاملة لما هو قبلي أن نفحص أو نختبر أحكامنا التركيبية⁽¹⁾.

رأى هارتمان أن المعرفة القبليّة لا تتحدد فقط بالأحكام التركيبية القبليّة" فالمعرفة للقبليّة ليست حكما تركيبيا، قطبا لطبيعتها ذاتها فإنها ليست تركيبيا كما أنها ليست حكما، "القبليّة" - خاصة حينما يكون مجال البحث هو مشكلة معرفة الموضوع - لا يمكن أن تأخذ شكل الحكم، فكل معرفة قبلية - فى شكلها الأساسى - مثلها فى ذلك مثل المعرفة المفارقة هى بالاحرى إدراك داخلى أو حدس داخلى - أو هى الدليل على حالة الأشياء الموجودة فى ذاتها⁽²⁾ والتى تنصف بالضرورة

(1) Korners, S. "Kant" a Pelican book. 1955 1st published P. 46-47

(2) PMC Tome II, P. 42

والعمومية فالمعرفة القبلية منذ أيلام أفلاطون حتم دخلي⁽¹⁾ ولكنها لدى هارتمان ليست قلصرة على الفكر بمعنى أن لحظة الحدس توجد في الإدراك الحسي وفي الفكر⁽²⁾ فهي إدراك الذات للملاح الضرورية للموضوع بصرف النظر عن وجوده الواقعي⁽³⁾. أو هي تجريد الوعي للموضوعات المادية وإدراك جوهرها للصحيح في عموميتها وضرورتها وفي انغلاق النفس على ذاتها⁽⁴⁾.

يميز هارتمان - وفقا لهذا المعنى - بين ما أسماه - "القبلية المحاذية" - و"القبلية المفارقة". يجعل هارتمان "القبلية المحاذية" صفة لقوانين المعرفة التي تبرر الهوية للجزئية لتماثلات الأفراد ويجعل "القبلية المفارقة" صفة للمعرفة القبلية الجزئية بالموضوعات الخارجية.

نبذة بقصور هارتمان للقبلية المحاذية

يرى هارتمان أن قوانين المعرفة قوانين قبلية محاذية. ما يعنيه هارتمان بقبلية ومحاذية القوانين يختلف عن استخداموا هذه الصفة من قبله. للفلاسفة العقلانيون في القرن ١٧ أول من نسب هذه الصفة للمقولات ودعواها بتصورهم للمقولات بأنها تصورات ذاتية وتبعهم في ذلك كانت والمثالية.

يختلف هارتمان تماما عن هذا لفهم للمقولات. سنتناول ذلك تصليبا في الفصل الأخير من الرسالة حين نتحدث عن المقولات ولكننا سنركز هنا على معنى "قبلية ومحاذية المقولات" لدى هارتمان: ولخلافه عن الفلاسفة العقلانيين.

رأى هارتمان أن قبلية مقولات المعرفة لدى الفلاسفة العقلانيين نتيجة طبيعية لنظرتهم للمقولات على أنها تصورات ذاتية تبرر لنا إمكانية المعرفة القبلية ذلك أنه من الطبيعي أن يكون من الممكن معرفة مبادئ المعرفة - التي هي شروط المعرفة القبلية - بصورة قبلية. فإذا كانت المقولات تصورات الفهم فإن هذا يعني أنها توجد في الذات، من الممكن معرفتها بصورة قبلية قبل أي معرفة. المقولات إذن معرفة خالصة مباشرة قبل أي معرفة بالأشياء. قبلية المعرفة بالمقولات إذن سابقة على قبلية المعرفة بالموضوعات⁽⁵⁾.

(1) Ibid, P. 34

(2) Ibid, P. 35

(3) PMC Tome II, P. 43, AdrW S. 10

(4) PMC, Tome II, P. 79, AdrW, S. 10

(5) AdrW, S. 107

رأى هارتمان أن هذه الحجة خاطئة. نعم إن مبادئ المعرفة هي شروط المعرفة ولكن ليس من الضروري أن تكون معروفة. نعم تقوم المعرفة بالاشياء عليها إلا أن هذا لا يعنى أنها من الضروري أن تكون معروفة. ليس من الضروري لمبادئ المعرفة القبلية أن تكون معروفة بصورة قبلية⁽¹⁾.

ما الذى يعنيه هارتمان إذن بأن قوانين المعرفة قوانين قبلية محتائية:

ما يعنيه هارتمان بذلك هو أن هذه القوانين أو المبادئ واحدة لكل الذوات أى تطبق بلا إستثناء على سائر الذوات العارفة ومن ثم يخضع لها التمثل بنفس الصورة داخل كل ذات عارفة ولكنها لا تطبق على الموضوعات المفارقة، نتيجة لذلك فهي تربط بين كل للذوات العارفة المتنوعة ربطا داخليا، فهي الجسر الموصل بين كل وعى فردى وآخر، بين كل عالم من التمثلات والعوالم الأخرى وهي العوالم المنفصلة بطبيعتها⁽²⁾ هذه القوانين هي سلسلة العناصر اللاغنى عنها لكل معرفة والتي نفترضها كل معرفة Concrete⁽³⁾ عينية هذه القوانين أو المقولات من حيث أنها واحدة لكل للذوات ومن حيث أنها تربط ربطا داخليا بين كل الذوات ولا تخبرنا بشئ عن العلاقة للمعرفية بين الذات والموضوعات فهي مقولات قبلية محتائية. هذه المقولات - محتائية لمبدان الذات - فهي ليست جزءا من المعروف ولكنها جزء من "الذات العارفة" فهي محتائية للذات العارفة التي نمارس بها عملية المعرفة إلا أن محتيتها للذات لا يتناقض مع كونها مبادئ واقعية ذات وجود مستقل ومن ثم فهي ليست ما نعرفه بصورة قبلية⁽⁴⁾.

قوانين المعرفة إذن هي ما هو أولى بالنسبة لكل معرفة دون أن يكون من الضروري معرفتها بصورة قبلية⁽⁵⁾ هناك بلاشك معرفة بهذه القوانين ولكنها ليست معرفة قبلية بصورة تامة، هناك قوانين للمعرفة غير معروفة وغير قابلة لأن تكون معروفة إذ أن مبادئ للمعرفة ذات جانب لامعقول⁽⁶⁾ قوانين المعرفة فى أساسها قوانين أنطولوجية تشكل جزءا من وجود المعرفة، لا تتطوى معرفتنا بالموضوعات

(1) Ibid, S. 108

(2) PMC, Tome II, P.38.

(3) PMC, Tome II, P. 39, AdrW, S.10

(4) PMC, Tome I, P.344, 345

(5) AdrW, S.108, 109. PMC, Tome II, P. 36

(*) راجع الفقرة الخاصة بلامعقولية المقولات الفصل السابق

بالضرورة على معرفة بهذه القوانين، فالمعرفة القبلية بالموضوع لا تفترض بالضرورة وعيا بقوانين المعرفة⁽¹⁾.

على هذا النحو ميز هارتمان بين "القبلية المحلّة" التي تصف مقولات المعرفة "والمعرفة القبلية"، إلا أنه مع هذا رأى أن هناك ارتباطا ضروريا قائما بينهما نوجزه فيما يلي :

تقوم المعرفة القبلية على القوانين الأنطولوجية للمعرفة، فكل معرفة قبلية هي بالضرورة معرفة علمة وضرورية، لا يمكن تبرير هذه العمومية وتلك الضرورة إلا إذا كانت القوانين - التي هي واحدة بالضرورة - هي ذاتها بالنسبة لكل معرفة وهذه القوانين هي ما تفسر المعرفة القبلية أي للظهور المتكرر الضروري لنفس التراكيبات الاساسية ونفس الصور والعلاقات لدى كل ذات فردية، فظاهرة الاتفاق بين الذوات لا تدل سوى على أنه من الممكن لأوجه معينة من الموضوع أن تدرك دلخيا وبصورة واضحة ومستقلة عن كل خبرة فردية⁽²⁾.

حالما يتم للتأكيد على هذه العلاقة، فإن المعرفة القبلية تبدو كبرهان مباشر على وجود قوانين المعرفة العامة فوق للفردية. على هذا النحو يتكون لدينا معرفة بقوانين المعرفة، فنحن لا نعرفها بنفس الطريقة التي نعرف بها الموضوعات، ولكننا نمستجها منها، أي أن معرفتنا بوجودها تشتق من معرفتنا بالموضوعات فمعرفتنا بالمقولات "معرفة أخيرة" - على حد تعبير هارتمان - مشروطة بالمعرفة بالموضوعات، السابقة على المعرفة بالمقولات والتي ليست سوى استنتاج وجودها⁽³⁾.

قوانين المعرفة إذن واحدة تنطبق على كل الذوات، بينها وبين المعرفة القبلية علاقة جزئية⁽⁴⁾ هي ما يعنيه هارتمان "بالقبلية المحلّة" من حيث أنها ما هو أولى بالنسبة للمعرفة ومن حيث أنها تربط بين الذوات دلخيا ولا تنطبق بنفس الصورة على الموضوعات المفارقة.

ولكن كيف نفسر هارتمان "المعرفة القبلية بالموضوعات المفارقة"؟

مرة أخرى نلاحظ اختلاف هارتمان -ليس فقط عن كانت- ولكن عن سائر من عده ممن نقلشوا مشكلة القبلية.

⁽¹⁾ PMC, Tome II, P. 35, AdrW, S. 108

⁽²⁾ PMC, Tome II, P. 36

⁽³⁾ AdrW, S. 11, 109

⁽⁴⁾ PMC, Tome II, P.36

رأى هارتمان أن الشرط للعلم لوجود "معرفة قبلية بموضوعات مفارقة" يوجد داخل العلاقة بين مقولات الوجود ومقولات المعرفة⁽¹⁾ إذ لا تضمن "مقولات المعرفة" وحدها وجود معرفة قبلية بموضوعات خارجية إذ أنها كما رأينا لا تنطبق سوى على الذات دون الموضوعات ولا تخبرنا بشئ عن العلاقة المعرفية بين الذات والموضوع. لا يكفي لقيام هذه المعرفة أن يكون هناك فقط اتفاق داخلي بين اللوات ولكن أن تكون هناك وجهة نظر معرفية متطابقة بين الذات والموضوع⁽²⁾ وهذا لا يتسنى إلا متى كانت مبادئ المعرفة هي نفس الوقت مبادئ الوجود أو بعبارة أخرى أن تنطبق مقولات المعرفة - الواحدة بالنسبة لكل الذات - أيضاً على الموضوعات، فهي يجب أن تكون في نفس الوقت مقولات الوجود ومن ثم تنطبق على الذات والموضوع، فالقبليّة المحايثة تقوم على ذاتية المقولات بالنسبة لكل الذات ولكن هذا الشرط لا يكفي لتفسير القبليّة المفارقة. يجب أن تكون المقولات عامة تشترك فيها ليس فقط للذات ولكن للموضوعات أيضاً، فالقبليّة المفارقة أو القول بوجود معرفة قبلية بأشياء واقعية تفترض بالضرورة الذاتية المفارقة للمقولات، أي أن تكون مقولات المعرفة والوجود واحدة لكي يمكن تفسير القبليّة المفارقة⁽³⁾.

من هنا رفض هارتمان مسائر المحاولات التي رأت في الهوية التامة بين مبادئ الذات والموضوع حلاً لمشكلة المعرفة أو تمييزاً للمعرفة القبليّة. يرفض هارتمان أنتم صياغة معروفة لهذه الهوية تلك التي قدمها بارميندس حين ذهب إلى أن للفكر والوجود شيء واحد - مالا يمكن أن يوجد لا يمكن أن يكون فكراً، وما لا يمكن أن يكون فكراً لا يمكن أن يوجد⁽⁴⁾.

بارميندس - على هذا النحو - كما يرى هارتمان لم يحل مشكلة المعرفة ولكنه ألغاهها بإلغائه إحدى علاقة المعرفة داخل هذه الوحدة المزعومة⁽⁵⁾.

ثم تظهر هذه الهوية في الفلسفة الحديثة ولكن بصيغ مختلفة، فنظهر لدى "فشتة" الذي جعل بين "الأنا" و"الإنسان" هوية تامة. "الأنا" هو فعل للعقل، و"الإنسان"

(1) PMC, Tome II, P.58, New Ways, P.15.

(2) PMC, Tome II, P.41

(3) Ibid, Tome II, P.46

(4) Zeller, Eduard "Outlines of the History of Greek Philosophy" Routledge & Kegan Paul Limited, London, 1948, P.50.

(5) PMC, Tome II, P.51.

هى الطبيعية بموضوعاتها. بدون "الأنا لا يوجد" "لأنا"، "قالأنا" هو ما يضع نفسه ويضع "لأنا" فى نفس الوقت^(١).

أما "تولنج" فقد رأى أن العلم أن تقوم له قائمة إلا إذا شيد على أساس مبدأ مطلق غير مشروط - يجمع كلاً من الذات والموضوع معاً، فهو "الأنا المطلق" الذى يتصف بأنه علة نفسه، وبفضله ندرك كل الواقع فى ذاته^(٢).

وأخيراً تظهر هذه الصياغة لدى "هيجل" الذى جعل الواقع عقلياً خالصاً، وما يبحثه العقل من قوانين هو فى الواقع قوانين للحقيقة الواقعية، فبين مقولات الفكر والوجود هوية تامة^(٣).

وفقاً لهارتمان، ليست مشكلة المعرفة ولا مسألة تبرير المعرفة القبلية فى حاجة إلى هذه الهوية، إذ أن هذا يتعارض مع ظاهرة المعرفة نفسها، فقطباً المعرفة متمليزان بالضرورة، والتأكيد على الهوية للكاملة بين الذات والموضوع فيه مبالغة. كل ما يتطلبه هارتمان إتفاق بين الذات والموضوع لاهوية بينهما^(٤).

أما "كانط" فهو طبقاً لهارتمان قد قدم صياغة أكثر معقولة من فهم فلاسفة الذاتية المطلقة، إذ أنه لم يناد بهوية كاملة بين محتويات ميدانى الذات والموضوع أو الخبرة وموضوع الخبرة ولكنه فقط لوجد هوية بين قوانين أو مقولات هذين الميدانين، ومع هذا لم يرض هارتمان كل الرضا عن هذه الصياغة، ولم يجد فى القول بهوية المقولات تبريراً للمعرفة القبلية بل على العكس رأى فى هذه الصياغة، تناقضاً.

حين أراد كانط أن يعطى قيمة موضوعية للأحكام التركيبية القبلية، أو أن يوضح كيف يمكن أن تكون ممكنة نجده يقرر فيما أسماه "المبدأ الأعلى لكل الأحكام التركيبية" أن شروط إمكانية الخبرة بصفة عامة هى شروط إمكانية موضوعات الخبرة^(٥).

يرفض هارتمان صياغة كانط لمبنيين:

(١) إذا كانت مقولات المعرفة تتطابق تماماً مع مقولات الوجود، فإنه يلزم بالضرورة أن تكون التركيبات العقلية المنتجة بصورة قبلية داخل المعرفة متطابقة مع للموضوع. ولقد رأينا أن هذا يتعارض مع ما نقرره ظاهرة

(١) عبد الرحمن بدوى "تولنج" لمثالية الألمانية ص ٣١ - ٣٦.

(٢) المرجع السابق ص ١٩١.

(٣) المرجع السابق ص ١٠٣ ، ١٠٤.

(4) PMC, Tome II, P.51.

(5) Kant: Critique of the Pure Reason", B. 197. P. 194

المعرفة من أنه لا يمكن معرفة الموضوع في كليته، ولكن جزءاً فقط هو ما يمكن تمثيله بل أن جزءاً أصغر هو ما يتم تمثيله في الحقيقة. التركيب الذي تنتجه للمعرفة ليس صورة طبق الأصل من الموضوع، فاللامعقولية الجزئية للموضوع تنتقض مع مبدأ كلنط في وجود هوية بين مقولات المعرفة والوجود، فلو كانت مقولات المعرفة هي في نفس الوقت مقولات الوجود، فلن يكون لدينا مكان داخل الموضوع لما لا يمكن معرفته وكان الموضوع في كليته موضوعاً معقولاً أي يمكن معرفته من حيث أنه إن أصبح عندئذ سري "محتويات معرفية" وليس موضوعاً له واقعية في ذاته ولن تصبح عندئذ علاقة المعرفة علاقة مفارقة^(١).

(٢) لو كانت مقولات الوجود هي نفس الوقت مقولات المعرفة، فإنه لن ينتج فقط أنه من الممكن معرفة الوجود في جملة واحدة ولكنه سيصبح من الممكن معرفته بصورة قبلية، ذلك لأن الوعي الذي نتحقق بالنسبة له هذه الهوية الكاملة لن يكون في هذه الحالة في حلجة "الخبرة بالمعنى الدقيق للكلمة، ولكنه سيملكه - مثله في ذلك مثل النهم الإلهي - أن يستبطنها بنفسه وأن يكون لديه معرفة يقينية بالوجود وسيختل أي معنى للقول بصدق أو خطأ المعرفة. تنتقض للصياغة الكلاطية إذن مع إمكانية وجود معرفة بعدية بالموضوع.

يرى هارتمان أنه إذا كان كلنط قد قصر علاقة الذاتية بين ميداني الذات والموضوع على ذاتية مبادئهما فقط دون أن يقرر ذاتية كاملة بين الميدانين كما فعل غيره فيما أوضحنا فإنه يجب أن نضيف إلى هذا أن الذاتية لا تنطبق إلا على حدود المعقولية الخاصة بالموضوع - أي حدود الموضوع التي يمكن معرفتها - لا وجود لهوية أو ذاتية كاملة بين مقولات الوجود ومقولات المعرفة ولكنها هوية ذات حدود. يمكن لجانب فقط وليس لكل ميدان المقولات أن يكون مشتركاً بين مقولات المعرفة ومقولات الوجود. هذه الهوية الجزئية لمقولات المعرفة والوجود هي ما تبرر القول بالمعرفة القبلية للجزئية للموضوعات وما يبرر القول بالوعي التجريبي وباللامعقولية الجزئية للموضوعات^(٢).

ولكن ما حدود هذه الهوية الجزئية؟

ليست سائر مقولات الوجود هي في نفس الوقت مقولات المعرفة ولكن هناك مقولات لا توجد في الميدان الآخر. جزء فقط من الميدانين يمكن أن يتفق داخل

^(١) AdrW S. 106, PMC, Tome II P. 58, 59

^(٢) AdrW., S. 106

نفس حدود المعرفة بالموضوع المفارق. هذا الحد المشترك - من جانب الذات - هو في نفس الوقت حد للمعرفة، ومن جانب المعرفة هو الحد ذو القيمة الموضوعية، من كلا هذين الوجهين فإن الأول هو ما يشكل جزءا من مشكلة المعرفة بموضوع مفارق⁽¹⁾.

الهوية الجزئية تعنى بعبارة أخرى بأن هناك مقولات للوجود ليست هي مقولات المعرفة، فمقولات الوجود يجب أن تكون في كليتها أكثر عددا من مقولات الوجود الموجودة داخل المعرفة بالموضوع والتي تخدم في تكوين صورة الموضوع وهذا لا يمكن إلا إذا كان الموضوع وتمثلاته يشتركان في نفس الجوانب الواضحة وضوحا قريبا وإلا لم يكن التمثال بمقتوره أن يعبر عن الموضوع.

هناك إذن معرفة قبلية بموضوعات واقعية. هذه المعرفة ممكنة فقط داخل الإطار أو القدر الذي تتفق فيه مقولات المعرفة ومقولات الوجود، كما أنها لا تشكل وحدها معرفتنا بالموضوعات الواقعية، من هنا كانت المعرفة القبلية بالموضوعات الواقعية معرفة جزئية وليست كاملة.

ثالثا : المعرفة البعيدة

الإدراك الحسي مصدر مستقل للمعرفة:

رأينا في الفقرة السابقة عند الحديث عن المعرفة القبلية كيف إتفق هارتمان مع كاط في أن لدينا معرفة حسية ومعرفة قبلية معا بالموضوعات الواقعية، ورأينا كيف وجد هارتمان في الهوية الجزئية بين مقولات المعرفة ومقولات الوجود تبريرا لإمكانية وجود معرفة قبلية بالأشياء وبذلك جاء مختلفا عن كاط الذي أوجد هوية كاملة بين مقولات المعرفة والوجود.

فيذا إنتقلنا إلى المعرفة البعيدة، نلاحظ أن معضلة المعرفة للقبلية تختفي هنا، فنحن لا نعرف بتجريد الموضوعات الملانية في إتغلق الوعي على ذاته وليست المعرفة هنا معرفة بجواهر الأشياء في عموميتها وضرورتها ولكننا هنا بإزاء إدراك حسي خارجي لموضوع ملدى مثل ألماننا مباشرة - معرفة بالوجود الفردي.

يرى هارتمان في الإدراك الحسي مصدرا مستقلا للمعرفة إلى جانب المصدر العقلي المستقل وهو الاستقلال للمزدوج الذي ينحى على الاتجاه العقلي الخالص والمذهب التحسي الخالص أنهما لم ينتبها إليه⁽²⁾.

(1) PMC, Tome II, P. 64

(2) PMC, Tome II, P. 81

يمكن أن نجد تبريراً لدعوى هارتمان في أن النظرية العقلية للمعرفة تنقل إلى حد كبير من شأن وأهمية الإدراك الحسى، فنجد ليننتر مثلاً - يرد الانطباعات التى تأتى من الخارج إلى معارف وأفكار أو يفسرها كفكر معوج، فالأفكار لا تكون واضحة ومتميزة منذ البداية - يقصد هنا الانطباعات. بل تبدو للوهلة الأولى مختلطة وغمضة ولا تكتسب الوضوح والتمييز إلا متى أصبحت موضوع تفكير يفكر فيه الموناد^(١).

ويصل الاتجاه العقلى إلى ذروته فى المثالية للمنطقية - الكانطية الجديدة، فنجد "ليمان" يذهب إلى أن مادة الحس التى يعتبرها الوضعيون حقائق أولية لا نزاع فيها، لا وجود لها فى العالم الخارجى، بل أن العقل وما فيه من معان كلية يؤثر فيها ويطبّعها بطابعه الخاص، فلا سبيل لنا إلى معرفة مادة بحثه يقع عليها الحس، فإذا انتقلنا إلى "كوهن" فنجدّه يصرح بأن الحقيقة لا تعطى الية مجردة، فلا يعثر عليها فى الإدراك الحسى ولا فى الإدراك الذوقى ولكن العقل يولدها دائماً بطرق مختلفة، فالعقل هو ما يولد الأشياء^(٢).

يرى هارتمان أن كلا الاتجاهين قد تطرف فى تفسير المعرفة، فهو وإن كان لا يتفق مع المذهب الحسى فى القول بأن المعرفة الحسية هى المعرفة بالمعنى الحقيقى فإنه يرى مع هذا أنها نقطة إيدائية الأكثر يقيناً، وإن كانت -على حد، قوله- كما سيظهر فيما بعد - هى ما يخلق لكبر وأكثر المشكلات. ويرى من ناحية أخرى أن أية معرفة بموضوعات خارجية تعتمد فى تحليلها الأخير على الإدراك الحسى، ومن ناحية أخرى يرفض هارتمان تفسير المثالية المنطقية للإحساس، إذ لا يمكن رده إلى مجرد فكر، لا يمكن للفكر أن يلغى الإحساس كمصدر مستقل للمعرفة، فالإحساس لا يتجانس مع الفكر، فمحتويات الإحساس كالصوت واللون... الخ تحديات أو معطى واقعى له استقلاله أمام الحكم، فإذا كان للميدان المنطقى أو للمجال القبلى استقلاله، فاللمحسوس والبعدى أيضاً استقلاله فالمحسوس يحتفظ دائماً فى مواجهة القبلية باستقلاله، فالإحساس ليس شيئاً غير محدد ولكنه على العكس هو خبرتنا بالموضوع بأشكال متعددة. تحديات الموضوع أو محتوى الإحساس معطاء للذات بطريقة تختلف عن التحديدات القبلية

(١) على عبدالمعطى، "ليننتر" دار المعرفة للجامعة، ١٩٨٠، ص ٢٤٨-٢٤٩

(٢) وولف "فلسفة المحسوس والمعنوسين" ترجمة أبو العلا غنيمى. لجنة التأليف والترجمة والنشر،

وبصفة خاصة للتحديدات المقدمة فى الحكم ، فالإحساس وجه آخر للمعرفة إلى جانب المعرفة القبلية^(١) .

هكذا رأى هارتمان فى المعرفة الحسية والمعرفة والمعرفة القبلية مصدرين يكمل كل منهما الآخر بشكل متبادل ، فكل منهما يلمس الموضوع من جانب مختلف ، ويمكن الذات العارفة أن تصل للوجود بطريقتين كل منهما مستقلة عن الأخرى.

ولكن ما الدليل على أن لدينا معرفة حسية (الإحساس)؟

يرى هارتمان أن التمييز بين العالم الواقعى والعوالم الممكنة هو ما يبرر وجود الإحساس. فإذا تعاملنا أى للعوالم يمكن تخيلها بصورة قبلية؟ الاجابة الوحيدة هى أن واقعية العلم المباشر فقط هى ما لدينا دليلا مباشرا عليها ، لا يتقن لنا "الفكر" هذا الدليل ، إذ أن سائر للعوالم الممكنة يمكن التفكير فيها ويمكنها جميعا أن تكون موضوع معرفة قبلية؟ أما الإحساس فهو ما يشهد على وجود الواقع. نحن على يقين من أنه فى حالة إدراكنا للخصائص المحسوسة ، يتكون لدينا وعى بواقعية معينة يجب أن يقوم الحكم أو الاقرار بوجود ما أو بواقعية شئ ما على معطيات الحواس ليس هذا الوجود - بطبيعة الحال - هو الوجود المنطقي أو الرياضى - أى الوجودات التى يمكن إدراكها بصورة قبلية - ولكنه الوجود العينى أو وجود الموضوع المادى والحكم بالواقعية فى هذه الحالة يتميز عن الأحكام الخاصة بالوجود للرياضى المحض وذلك لقيامه على الإحساس ، فاليقين بالوجود الواقعى هو شكل المعرفة الذى يستحيل أن تربطه علاقة هوية مع حتم العلاقات والقوانين ، فإذا كانت المعرفة القبلية معرفة بالكلية والضرورى ، فهذه المعرفة معرفة بالفردى والواقعى فهى لا يمكنها أن تنطبق على ما هو واقعى إلا إذا كان ما هو واقعى معطى داخل الحسابية ، فتطبيقها على الواقعى يفترض إذن الإحساس^(٢) .

ذاتية وموضوعية الإحساس

من هنا رأى هارتمان أن للإحساس أساسا موضوعيا ، فالإحساس من حيث أنه يقدم لنا وعيا بالواقعية بصفة عامة ، ومن حيث أنه الأساس الذى عليه يقوم حكمنا بالوجود فهو ذو أساس موضوعى ، فهو يشكل دليلا على الواقعية ، دليلا مستقلا عن قوانين الذاتية.

^(١) PMC, Tome II, P.81-82

^(٢) Ibid, Tome II, P.82

وإذا كان العلم يصيغ مضمونه في قوانين عامة ، فإن نقطة بداية هذه القوانين لم تكن سوى ملاحظة الواقع والتجريب ، أى شهادة الحواس . نعم لا يقبل العلم شهادة الحواس دون تفسير أو برهان ، ولكن يبقى القول أنه إذا كانت هناك واقعة تفسر ، فإن هذه الواقعة لم نلتها عليها سوى معطيات الحواس .

هكذا رأى هارتمان أن ذاتية الاحساس لا تلغى الأهمية التي يمثلها الاحساس للمعرفة ، فهو يضع للمعرفة حدودا عامة . وبناء على ما تقدم يصل هارتمان إلى المبدأ للقلل "لا تلغى ذاتية محتويات الوعي موضوعيتها" هذا المبدأ يعتبره هارتمان مبدأ في ذاته يعنى به أنه إذا كانت التركيبات الموجودة داخل الوعي لا تتجانس أو أنها ذات طبيعة مختلفة عن التركيبات الأنطولوجية الموجودة خارج الوعي ، فإن هذا لا يمنع من أن تكون الأولى ممثلة للثانية ومن ثم فهي موضوعية وذاتية في نفس الوقت^(١) .

تبرير الإدراك الحسى

ولكن كيف يمكن أن يحدث إدراك حسى؟

هذا التساؤل هو ما عبر عنه هارتمان بالمعضلة الثانية : كيف يمكن للحواس أن تقدم للوعي بصورة مباشرة خصائص الموضوع للواقعى ما دامت الحواس لا تسمح للوعي أن يخرج عن ذاته ويدرك ما هو مفارق له وما دام الموضوع من وجهة أخرى لا يمكنه أن يدخل داخل الوعي وأن يتحول بواسطة الحواس إلى موضوع محايث . ولكننا قد رأينا من قبل هارتمان يقبل - كواقعة لا خلاف عليها ويؤيده فيها العلم - القول بموضوعية وواقعية محتوى الاحساس ، من هنا وجد هارتمان نفسه أمام أحد أمرين : إما أن يرفض القول بمفارقة وواقعية الموضوع أو أن يعتبر إدراك الحواس للموضوع ما هو إلا مجرد مظهر .

يجد هارتمان في العلاقة بين "النفس والجسد" أو "العالم للنفس والعالم المادى" أو ما أسماه "العلاقة السيكوفيزيائية" حل هذه المعضلة ولتفصيل ذلك نقول .

يرى هارتمان أن هذه المشكلة التي تشغل بها علم النفس مدة طويلة مشكلة ميتافيزيقية من الدرجة الأولى ، فهي تقع خارج حدود اهتمامه ، داخل مجال غير متجانس مع مجال اهتمام علم النفس ، فإذا كان الاحساس يقف دليلا أو شاهدا على

^(١) Ibid, Tome II, P.83-84

موضوع فيزيقي فانه يخص انن الوعي أو ينتمى إليه. هناك إنن عالمان مختلفان بالضرورة ولكنهما مرتبطان. العالم المادى والعالم النفسى، علم المكان والزمان وعالم ظواهر الوعي الذى يوجد بلاشك داخل الزمان ولكنه ليس مكانيا. ليست العلاقة انن هى العلاقة بين الاحساس والموضوع ولكنها فى تطيلها الأخير العلاقة بين الوعي والأشياء أو العلاقة بين النفس والجسد فى الانسان. من هنا رأى هارتمان أنه اذا كانت للعلاقة بين النفس والجسد هى العلاقة بين الاحساس والموضوع فان تبرير العلاقة الأولى يقدم لنا تفسيراً للعلاقة الثانية ومن ثم تبريراً للاندراك الحسى.

رأى هارتمان أن بالانسان نوعين من العمليات، العمليات النفسية والعمليات الفيزيكية، كل منهما ذو طبيعة مختلفة عن الأخرى. هلى يعنى هذا أن هارتمان يؤمن بثنائية العقل والبدن ذاهبا فى ذلك مذهب للنظرية الحلية السيكوفيزيكية؟

يرفض هارتمان هذه النظرية وذلك أنها - من وجهة نظره - لم تحل حل هذه المشكلة ولم توضح حتى للشك فى امكانية هذا للحل ولكنها تقدم لنا ثنائية رابكالية للنفس والجسد دون أى تقييد. يرفض هارتمان هذه النظرية أيضا اعتمادا على أنه اذا كانت العمليات النفسية والفيزيكية تحدثان بطريقة متوازنة دون أنسى تأثير لهذه على تلك، فإن هذا يعنى أن بالانسان عالمين غير متجانسين وأن الانسان ينقسم الى جزئين غير متآلفين، عندئذ لن تتمكن الارادة من إحداثى حركة فى جسم الانسان، بل يصبح الاعتقاد بوجود فعل ارادى مجرد وهم.

تكرر الثنائية - على هذا النحو - وحدة الانسان، رغم أن وحدة الانسان معطاه لنا كظاهرة لا يمكن انكارها - فحقن فى وعينا بذوقنا لا نترك لأولنا بدون أجسادنا ولا أجسادنا بدون أولنا، فهذا يتناقض مع احساساتنا الثقالية بأنفسنا.

يرى هارتمان أننا يجب أن نتمسك - فى مواجهة هذه الثنائية - بوحدة النفس والجسد، هذه الوحدة هى جوهر الانسان. وليس هذا القول نتيجة استدلال، بل يجب أن نعتقد والا ننسى أن هناك علاقات بين العمليات النفسية والعمليات الفيزيكية وأن هذه تحدد الأخرى بطريقة شرطية فكل منها يعتمد على الآخر بطريقة شرطية⁽¹⁾.

⁽¹⁾ New Ways P.25

ولكن ما الذى يبرر علاقة الاعتماد المتبادل هذه بين هذه العمليات وتلك؟

يرى هارتمان أن علاقة الاعتماد المتبادل ظاهرة معطاة لا يمكن الجدل حولها وأنها متبقي لغزا غامضا لا يمكن تفسيره ، فكلما ملها ذو طبيعة مختلفة عن الأخرى ولكنهما مع هذا يشكلان معا وحدة الانسان فى إعتداده هذه على تلك. هذه العلاقة لا يمكن فهمها. من هنا رأى هارتمان أن ولقعة وحدة الانسان للسيكوفيزيكية ولقعة ميتافيزيكية لا معقولة. هذه الثنائية إذن ليست سوى ثنائية تصورات - تصورات سيكومترية وتصورات فيزيوية منطقية - ولكن الأحادية الأنطولوجية للوجود للسيكوفيزيقي مع هذا هى ما تقف وراءها وتبررها.

ولكن مم تتكون هذه الوحدة؟ وكيف يمكن تفسير علاقة الاعتماد المتبادل بين هذين النوعين من العمليات ؟ يجيب هارتمان بأن الأساس للامعقول فقط هو ما يبرر هذه الوحدة وتلك العلاقة .

فالعلاقة التى تبرز وحدة الانسان ليست علاقة ثنائية ولكنها علاقة ثلاثية diallelisme لأنه لا للنفس تحدد المادة ولا للمادة تحدد النفس ولكن يجد كلاهما جذورها داخل وحدة أنطولوجية ثلاثة عامة تربطهما معا وتضع شروطهما معا، فالثنائية النفسية المادية نتيجة ضرورية لأصلهما المشترك يرى هارتمان أن محاولة الفوص فى جوهر هذا الأساس الأنطولوجي أو إنكاره لا يعنى سوى أننا نقدم نظرية ميتافيزيكية ، فالتأكيد على هذه الوحدة الأنطولوجية ليس سوى فرض فلسفي يقدمه كمحاولة للتعبير عما هو ميتافيزيقي لا معقول فى مشكلة الوحدة بين الروح والجسد، لا يرقى هذا الفرض إلى مستوى للفرض العلمى ومن ثم فهو قابل لأن يكون فرضا خاطئا ، ثم أننا فى مجال دراسة الإدراك الحسى وهو ما لا يستلزم من ناحية أخرى تحديد طبيعة هذه الوحدة الانسانية ، يكفى لدينا أن نؤكد أن هناك قوانين تحكم العلاقات بين هاتين السلسلتين من الظواهر وأن نقبل ثنائية سلسلة الظواهر.

نحن إذن أمام علاقة لا يمكن تفسير وحدتها ولكنها كعلاقة بين سلسلتين من الظواهر، فإثبات تدبو لنا بوضوح، هذه العلاقة هى "العلاقة السيكوفيزيكية الأساسية" وهى تقابل "العلاقة المقولية الأساسية وتلعب فى الإدراك الحسى نفس الدور الذى تلعبه "العلاقة المقولية الأساسية" ، فى مشكلة المعرفة للقبالية ، ولكن هذه العلاقة تؤدى إلى شكل من أشكال الهوية تتخطى ثنائية الذات والموضوع وتتخطى العلاقة للمقولية الأساسية ، فهى أكثر "لا معقولة" من للعلاقة المقولية ، تشكل طبقة عميقة

تتخطى من حيث المبدأ إمكانية فهمها ، أما العلاقة المقولية الأساسية فهي علاقة معقولة في جزء منها لأن المقولات التي تحكمها هذه العلاقة هي في ذاتها معقولة في جزء منها ، أما العلاقة السيكونيفية فهي علاقة لا معقولة في كليتها ، فلذاتية أو الهوية التي تفرضها هذه العلاقة وتقوم عليها لا تترك مجالاً لفهمها ولو من حيث المبدأ.

لا يمكننا أن نؤسس لهذه العلاقة صياغة للذاتية تكون لها على الأقل قيمة قريبة ومناظرة لفكرة الذاتية للجزئية للمقولات ولكن الصياغة المناظرة لها تفترض أن هناك جوانب نفسية أساسية تتطابق مع جوانب أخرى فيزيقية. لا تتطابق سلسلتا الظواهر بصورة مباشرة ولن يمكن أن يكون لهما هوية واحدة إلا بوجودهما معا في طبقة أكثر عمقا يصعب على العقل إدراكها ، ولكن هذه الإمكانية تكفي لتبرير فكرة العلاقة السيكونيفية الأساسية.

فالعلاقة السيكونيفية بتمييزها بين العنصر المادى والنفسى فى الانسان ، فإنها تبرر وجود الذات أمام الموضوع وتبرر قدرة الذات على تمثيل الخصائص الجزئية للموضوعات الفردية وذلك فى مقابل العلاقة المقولية الأساسية التى تقدم للوعى الخصائص العامة للموضوعات ، فالعلاقة السيكونيفية هى ما تبرر الجانب التجريبي للمعرفة بالموضوع ، لولاها لما كان الإدراك الحسى سوى "فكر معوج" ولما كان الاتفاق بين المعرفة وموضوعها سوى "اتفاق مسبق" ولما أمكن أن تكون هناك علاقة مباشرة بين الموضوع والوعى لأنه ما كان من الممكن أن يكون هناك رد فعل مباشر للوعى أمام تحديدات الموضوع ، فوجود العلاقة السيكونيفية الأساسية هو ما يحول الاحساس - أو الجانب التجريبي للمعرفة بالموضوع - إلى عنصر مستقل ، لا يمكن رده ولا يمكن للمعرفة القليلة أن تتجاهله. من هنا كان لتمثيل الموضوع المادى جاتين مستقلين كل منهما مكمل ومصحح للآخر ، فهو رد فعل للذات فى وجود العلاقة المقولية الأساسية التى تقدم للوعى الخصائص العامة للموضوع المادى وهو رد فعل الذات المبشر الذى يسمح بتمثيل الخصائص الجزئية للموضوعات الفردية فى فرديتها بناء على العلاقة السيكونيفية الأساسية⁽¹⁾.

تفسير الإدراك الحسى:

هناك إذن تمثيل للموضوعات ، أو رد فعل مباشر للذات فى وجود الموضوعات ، بواسطته يصبح الوجود معروفا. ولكن التساؤل الآن هو:

(1) Ibid, P.87-94

هل من الضروري أن تكون الخصائص الحسية شبيهة أو مطابقة لخصائص الموضوعات ؟ هل يجب أن تكون الأولى صور طبق الأصل للثانية؟

ابتداء من هذه النقطة تفرعت للواقعية لى مذاهب عدة ، فلم يختلف الفلاسفة الواقعيون في وجود العالم الواقعي وجودا مستقلا عن ادراكنا له وذلك في مواجهة المثالية التي جعلت هذا الوجود يعتمد على معرفتنا له أووعينا به ، فالوجود بأسره يعتمد على ادراكنا له أو هو بالآخرى وجود ذهني. اتفقت المذاهب الواقعية إذن على الوجود المستقل للعالم الواقعي ولكنها اختلفت في كيفية ادراكنا له ، هل هو ادراك مباشر أم غير مباشر. فعلى حين تبنت "الواقعية الساخجة" والواقعية الجديدة" وواقعية الحس المشترك" - كل منها محاولة تجنب للصعوبات التي قابلت سابقتها - القول بالادراك المباشر ، وجدت النظرية العلية" أو الواقعية التمثيلية و"الواقعية النقدية" ضالتها المنشودة في القول بالادراك غير المباشر للوجود الواقعي.

بعيدا عن الاختلافات التفصيلية بين سائر هذه المذاهب ، سنشير الى الواقعية الساخجة والنظرية العلية لرفض هارتمان لهما صراحة ، ثم الى "الواقعية النقدية"، التي نرى أنها ما يميل هارتمان إليها في صورتها العلمية وإن كان لم يصرح بذلك أمليين أن يجد للقارئ تبريرا لدعوانا.

الواقعية الساخجة أبسط أشكال الواقعية المباشرة التي ترى أننا ندرك الموضوعات الفيزيقية إدراكا مباشرا أى أننا نكون على وعى مباشر بها وأن هذا الإدراك أو الوعي المباشر هو معرفة صادقة بالموضوعات^(١).

ولكننا في ادراكنا لشيء ما ادراكا حسيا، فإن ما ندركه مباشرة هو صفات حسية. هنا ترى الواقعية الساخجة أن الأشكال والألوان التي نراها والأصوات التي نسمعها والملمس الذي نحسه هي الخصائص الحسية للموضوع ولكنها هي خصائصه الذاتية أو أنها جزء من سطح الموضوع الفيزيقي ولأن له سطحاً ما فهو كيان ذو أبعاد ثلاثية ، يحتل مكاناً ما ويدوم خلال الزمان وله صفات أخرى وهذه الخصائص لا تتوقف على إدراكنا لها لأنها ليست إلا خصائص الموضوع للاثية^(٢).

ولقد كان من الصعب على كثير من الفلاسفة الواقعيين أن يقبلوا هذا القول الساخج بأن الخصائص الحسية هي ذاتها الخصائص الذاتية للموضوع، اقتناعاً منهم

^(١) Hirst, "Realism" in "Encyclopedia of Philosophy" Vol.7, P.78.

^(٢) Price, "Pereception" Methuen & Co. Ltd. London 1932, P.27.

أن ما يعرف في تاريخ الفلسفة بحجة خداع الحواس Argument from illusion كافية لحض ما تذهب إليه الواقعية الساذجة ، فكلنا يعلم بأن الموضوعات الفيزيائية تبدو أحيانا بأشكال مختلفة لأشخاص مختلفين أو تبدو بأشكال مختلفة لنفس الشخص في حالات مختلفة ، كقطعة العملة للمعدنية التي تبدو لشخص ما دائرية ولشخص آخر أو لنفس الشخص من زاوية أخرى بيضاوية وللتل الذي يبدو من زاوية قريبة به نتوءات ومنحدرات ويبدو من بعيد ذا سطح مستو كلوحة مرسومة ، والمجداف الذي يبدو لنفس الحاسة منكسرا في الماء ومستقيما خارجه.

ونسلم أحيانا بوجود موضوع فيزيقي ولكنه في الحقيقة لا وجود له مثل السراب أو مثل خنجر ماكبث في رواية شكسبير الشهيرة فماكبث في الحقيقة لم ير شيئا ومع هذا فقد اعتقد أنه رأى موضوعا فيزيقيا حقيقيا، ثم أننا أحيانا نعاني خيالات جزئية وذلك حين نرى شيئا ما على أنه شيء آخر كنتيجة لتوقعنا ظهور هذا الشيء الآخر كأن أقرأ مثلاً رقم (٥) على أنه رقم (٩) نتيجة توقعي لظهور الرقم (٩)^(١).

كانت "الواقعية التمثيلية" أو "النظرية العلية" من النظريات الواقعية التي رأيت أن "حجة خداع الحواس" كافية لحض زعم الواقعية الساذجة بالادراك المباشر، ومن ثم فقد وجدت فيها تبريرا للتمييز بين "الموضوعات الفيزيائية الخارجية" و"المعطيات الحسية". لا ندرك الموضوعات الفيزيائية إدراكاً مباشراً ما دعنا نقبل إمكانية أن تظهر الموضوعات الفيزيائية أحيانا على خلاف ما هي عليه وما دعنا نسلم برويتنا أحيانا موضوع فيزيقي ولكنه في الحقيقة غير موجود ، ما ندركه مباشرة هي المعطيات الحسية ، هذه المعطيات الحسية معلولات ذهنية للعمليات العقلية التي ترجع إلى تأثير الموضوعات الخارجية على أعضاء الحس، فالموضوعات الخارجية علل ظهور المعطيات الحسية^(٢).

يرفض هارتمان كلا النظريتين ، فهو يقول في رفض الواقعية الساذجة:

"ليس من الضروري أن تكون الخصائص الحسية شبيهة بخصائص الموضوع مثلاً تذهب الى ذلك الواقعية الساذجة ، فليس من الضروري أن تكون هذه صور طبق الاصل لتلك ، ولكن مع هذا يجب لهذه أن تمثل تلك بصورة معينة"^(٣).

(١) Ibid, P.28

(٢) Ibid, P.67

(٣) PMC, Tome II, P.95.

ويقول في رفض النظرية العلية:

" إذا كانت شروط المعرفة يجب بمعنى ما أن تكون جزءاً من نسق شروط الوجود وكان ميدان الوجود هو للميدان الأرحب والأوسع وهو الذى يحوى ميدان المعرفة ، فإنه يجب إذن أن تكون الصلة بين الوعى والوجود من البدائية هى صلة اعتماد المعرفة على الوجود أو بمعنى آخر يجب أن تكون المعرفة نفسها داخل تركيباتها الخاصة وتتجهجها الواعية مشروطة بالوجود والعمليات الأنطولوجية. من الممكن ألا نتمكن من معرفة كيف يتم هذا الاعتماد الوظيفي للمعرفة على الوجود ولكن الطريقة التى يتحقق بها هذا الاعتماد لا تختلف عن كونها علاقة اعتماد ، يمكن أن تقدم لها المصطلح تأثير "d'affection" الذى لا يعبر الا عن الوضع الأنطولوجي للاحاساس ، المهم ألا نعتقد فى وجود اعتماد على أو تأثير على تمارسه الأشياء على الوعى. عندئذ يمكن لنا أن نقبل للقول أن رد فعل الذات هذا يفترض تأثيراً ما - أو بمعنى أكثر دقة - تحديد ما يمكن أن نصفه بأنه ما فوق على transcausale.⁽¹⁾

والحقيقة أن للنظرية العلية فى قولها بأن ما ندركه مباشرة "معطيات حسية" - كيانات ذات طبيعة مستقلة تختلف عن الموضوعات الفيزيائية - قد لاقى هجوماً ورفضاً من كثير من الفلاسفة الواقعيين إذ أنها لم تستطع تبرير كيفية الانتقال من المعطيات الحسية التى ندركها مباشرة الى الموضوعات ... كيف يمكن أن نصل إلى وصف الموضوعات الفيزيائية انطلاقاً من هذه المعطيات ، أو حتى أن نعرف بوجودها على الإطلاق⁽²⁾ .

كان "باركلى" قد عبر عن هذه الصعوبة التى تقابل نظرية التمثيل حين تسأل كيف يمكن للتمثيل أن يشير إلى الموضوع الخارجى من حيث أن كلاهما يختلف فى طبيعته عن الآخر.

أما "لينتر" فلا وجود لديه لمثل هذه المشكلة من حيث أنه لا يوجد تعارض حاد بين المادة والعقل ، فسألف الموضوعات للمادة ليست سوى عقول متكررة mind in disguise ، ومن هنا يفتنى للتعارض أو الاختلاف فى الطبيعة بين كل من للتمثيل والموضوع⁽³⁾ .

(1) Ibid, Tome II, P.95.

(2) Hirst, "Realism" in "Encyclopedia of Philosophy", Vol.7, P.81

(3) Passmore, "A Hundred years of Philosophy", P.196,197.

فإذا كان هارتمان يرفض صراحة النظرية العلية إلا أنه بطبيعة الحال لا يوافق "لينتز" على ما ذهب إليه ، إذ أن جعل "لينتز" الموضوع الممثل لا وجود له في المكان يلغى الدلالة الأنطولوجية الواقعية للموضوع^(١) .

كيف يفسر هارتمان ادراك الحسى؟

يتفق فلاسفة الواقعية للنقدية - فى إطارها العلم - على للتمييز بين ثلاثة مكونات للإدراك الحسى - فعل الإدراك - معطى مباشر - الموضوع المدرك. يرفض دعاة الواقعية للنقدية إيجاد هوية بين المعطى المباشر وهو ما أسموه الخصائص المركبة character-complex وبين الموضوع الذى تشير إليه ومع هذا لم يجعلوا هذا المعطى المباشر كياناً متميزاً عن الموضوع الواقعى الذى يشير إليه. الخصائص المركبة أو المعطى المباشر ليس سوى علامة sign على أنه كيان متميز ولكننا ندركه من البداية على أنه يشير إلى شئ أبعد منه يشير إلى موضوع فيزيقي^(٢).

يرى هارتمان أننا فى "فعل الإدراك" لا ندرك "خصائص الموضوع" وإنما ما ندركه هى خصائص حسية. هذه الخصائص الحسية هى المعطى المباشر^(٣).

على هذا النحو نجد أن هارتمان قد إتفق مع فلاسفة الواقعية للنقدية فى التمييز بين فعل الإدراك والمعطى الحسى المباشر والموضوع ، من هنا جاء دعواها بأنه فيلسوف واقعى نقدى.

ويقول فى موضع آخر:

"ليس الإحساس سوى شهادة على وجود موضوع واقعى .. فالإدراك الحسى شهادة على واقعية الموضوع ولكنه ليس من الضروري أن يقدم لنا صورة صحيحة للموضوع ، لأن الخصائص الحسية ليس من الضروري أن تكون شبيهة بخصائص الموضوع"^(٤) .

ويقول فى موضع ثالث:

"لا تستطيع نظرية المعرفة أن تؤكد بيقين سوى أن هناك تطليقاً بين الخصائص الحسية والخصائص الواقعية الأنطولوجية للموضوع وهذا يساوى القول

(١) PMC, Tome II, P.96.

(٢) Passmore, "A Hundred years of Philosophy", P.283,284..

(٣) PMC, Tome II, P.115.

(٤) Ibid, Tome II, P.97.

أن شهادة الحواس يمكن أن تكون صحيحة دون أن تكون الخصائص الحسية هي ذاتها خصائص الموضوع أو جزء منها^(١).

ويقول في موضع آخر:

"حين تقوم للمعرفة على المعرفة بالموضوعات الواقعية ، فإنه يتكون لدينا يقين أن واقعية هذه الموضوعات هي ما هو معطى لنا سواء أكان ذلك بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.... فالواقعية معطاه لنا بواسطة الحواس.. ولكن لا يجب أن نفهم من وضع تصور المعطى على هذا النحو أن المعطى للحسى هو ذاته الواقعية وأن هذه هي تلك.. فالواقعية أكثر ثراء من ميدان المعطيات الحسية. نعم يقف المعطى الحسى شاهداً أو برهاناً على وجود الواقع ولكنه ليس هو الواقع فى كليته، فمحتويات المعطيات الحسية يمكن أن تتطابق مع جزء - صغير أو كبير - من الواقعية ، فالواقع بالمعنى الصحيح للكلمة ليس سوى كل الموضوع بصرف النظر عما إذا كان معطى أم لا مدركاً أم لا. فالواقع هو الموجود ومن ثم فهو موضوع المعرفة الممكن ومن ثم فهو ليس للمعطى"^(٢).

هنا يجب ملاحظة أن التمييز الذى يقيمه هارتمان فى النص الأخير ليس هو ذاته التمييز الذى يقيمه فى النصوص الثلاثة السابقة بمعنى أنه ليس تمييزاً بين الخصائص الحسية والخصائص الانطولوجية للموضوع ولكنه تمييز بين الخصائص الحسية كمعطيات مباشرة وبين الموضوع فى كليته الجزء المعروف والجزء غير المعروف ، أى موضوع المعرفة الممكنة، ولكنه مع هذا يذكر فيما يتعلق بالجزء المعروف من الموضوع أنه يمكن أن تقوم بينه وبين المعطيات الحسية علاقة تطابق ، وهذا لا يعنى سوى أنهما متمايزان ، فالعلاقة لا تقوم سوى بين طرفين متمايزين . من النصوص السابقة يتضح أن هارتمان يميز تمييزاً واضحاً بين الخصائص الحسية للمعطيات المباشرة وبين الخصائص الواقعية الانطولوجية للموضوعات ، كما لاحظنا تكرار ذكر علاقة التوافق correspondence التى يمكن أن تقوم بينهما فما هو جوهر هذه العلاقة ؟

يحسن بنا قبل أن نكشف عن جوهر هذه العلاقة أن نرى كيف تصور هارتمان "الخصائص الحسية"

(١) يرى هارتمان أن الخصائص الحسية خصائص عامة ، فلا وجود لخاصية حسية فردية فى ذاتها ، فالحواس لا تعهد إلا على ما هو عام وكلى.

(١) Ibid, Tome II, P.98

(٢) Ibid, Tome II, P. 106,107

فسائر الأشياء ذات اللون الأحمر مثلاً تظل حاملة لنفس اللون ، دون أن يتغير هذا اللون من حالة لأخرى أو من شخص لآخر ، فاللون الأحمر إذن خاصية حسية عامة رغم تفاوت درجات شدة هذا اللون ، بل أن درجات تفاوت اللون نفسها تتصف بالعمومية والكلية. نفس الشيء يمكن أن نقوله على "الطعم" و"البرودة" و"الصلابة"^(١) .

يفير هارتمان التساؤل التالي:

كيف يتفق وصف للخصائص الحسية - من حيث أنها محتوى المعرفة البعيدة - بالعمومية والكلية مع وصفنا للمعرفة البعيدة بأنها معرفة للحالات الجزئية والفردية ، كيف يمكن للتوفيق لدخل نفس شكل المعرفة بين الكلي والفقون العلم وبين الفردي والمحتمل contingent ؟

يجيب هارتمان بأنه في تأكيدنا على أن المعرفة البعيدة ذات طبيعة كلية ومحكومة بواسطة قوانين لا يعنى القول أنها معرفة بما هو كلي ومعرفة بقوانين، كما أن محتواها - الخصائص الحسية - من الممكن أن يكون محتوى عاماً دون أن تكون هي ذاتها معرفة بما هو عام. فالعلم والضروري والقانون في المعرفة القبلية هي موضوعات المعرفة ، ولكن في المعرفة البعيدة فإننا نعني بالعمومية أن يكون محتوى عام دون أن تكون هي ذاتها معرفة بما هو علم. فالعلم والضروري والقانون في المعرفة القبلية هي موضوعات المعرفة ، ولكن في المعرفة البعيدة فإننا نعني بالعمومية أن يكون المحمول مشتركاً بين كل الذوات وفي كل الحالات. نحن نعرف إذن شيئاً عاماً دون أن ندركه على أنه عام ، نحن ندركه من حيث أنه فردي أي من حيث أنه متحقق في حالة فردية مطاء. العمومية إذن هي خاصية الوجود الفردي. هذه الخاصية هي إحدى شروط إمكانية الإدراك الحسي.

(٢) لا تظهر هذه الخصائص - كمعطيات مباشرة بالمعنى الصحيح - منعزلة أو بصورة فردية، فالخصائص الحسية - كمعطيات مباشرة - هي مجموعات من خصائص أو تركيبات constellation تحكمها علاقات إتفاق وتعارض واشتراط متبادل، فالخصائص الحسية على هذا النحو - كمجموعات - تشكل ما نسميه محتوى الإدراك الحسي الذي يدركه الوعي.

ليس لهذه التركيبات نفس العمومية التي للخصائص ، فهي ليست دائماً هي ذاتها ، فهي تتغير من حالة لأخرى من حيث أنها تتصف بالفردي ، فحيث أن هذه

^(١) Ibid, Tome II, P.113

التركيبات هي فقط ما يشكل المعطى المباشر ، فانه يمكننا القول أنه في المعطى المباشر للادراك الحسى لا تظهر ذاتية هذه التركيبات إلا كشيء ثانوى، فإذا ظهر معطى تجريبي مباشر بنفس الطريقة التى ظهر بها من قبل فإنه لا يتصف فى الحقيقة بصفة العمومية التى بدت له ، فلو اعتبرنا الموضوع المركب للادراك له نفس العمومية الصارمة التى للعناصر الحسية ، فانه يجب ألا ننسى أن هذه العمومية عمومية غير مدركة وأن موضوعات الادراك - على العكس - موضوعات فردية.

من ناحية أخرى ، تظهر "العمومية الذاتية" للادراك الحسى بصورة واضحة تماما ، فالادراك الحسى يظهر بصورة مشتركة لأفراد مختلفة ، ويبدو هو ذاته داخل كل وعى يتلقاه. تؤكد الذات هذه القيمة العامة ضمنا فى فعلها ذاته ، فالذات تعتقد أن كل الذوات الأخرى يمكن أن ترى ما تراه ، إلا أن هذه القيمة العامة قيمة محدودة فى الحقيقة ، من هنا جاء وصف الادراك الحسى بأنه "ذاتى" أو "تمبى" ومع هذا فالادراك الحسى إلى حد ما مشترك بين كل الذوات وهو ما يبرر للذات القيمة العامة لموضوع الادراك الحسى^(١).

المعرفة الحسية معرفة رمزية قوامها التوافق بين الخصائص الحسية والخصائص الأنطولوجية للموضوع:
والآن نصل إلى النقطة الأخيرة وهى العلاقة بين الخصائص الحسية والتركيبات الأنطولوجية أو الخصائص الأنطولوجية.

رأى هارتمان أن العلاقة بين الخصائص الحسية والخصائص الأنطولوجية هى علاقة "الرمز" بما يرمز إليه من حيث أن "الرمز" يختلف بالضرورة فى طبيعته عما يرمز إليه، ولكنهما مع هذا يمكن أن يتطلبا ، أى أن يمثل "الرمز" بصورة صحيحة "لموضوع" الذى يرمز إليه.

وتوضيح ذلك نقول:

كان "لينتر" قد ميز بين "الفكر" و"اللغة" أو الرموز التى يتم بها التعبير عن الأفكار ، وذهب إلى أن الفكر ليس هو اللغة وليست اللغة هى الفكر ، فكل منهما ذو طبيعة مختلفة. ومع ذلك فلو لا الرموز أو الكلمات لن يمكننا للتفكير فى شيء ما فنحن نمارس عملية التفكير من خلال رموز وكلمات. يمكن التعبير عن الأفكار بطريقة مختلفة وبرموز مختلفة ، فنحن نعبر عن حقائق الحساب بكل اللغات مثلا،

^(١) Ibid, Tome II, PP. 113-116

ونصل في حالة الأرقام إلى نفس النتائج سواء استخدمنا النظام العشري decimal system أو النظام الإثنا عشري duodecimal system ، من هنا وصل ليبنتز إلى أن هناك علاقة محددة تربط دائماً بين الرموز والأشياء التي تعبر عنها ، هذه العلاقة هي دائماً علاقة توافق رغم إختلاف طبيعة الرمز عما يرمز إليه ، وهذه العلاقة هي أساس الصندوق^(١) .

رأى هارتمان أنه يمكن متابعة ليبنتز في هذا للتصور ومن ثم وصف كل معرفة لا يمكنها إنتاج reproduire تمثيل الموضوع في كليته بأنها معرفة رمزية ، فالرموز الرياضية والتصورات والكلمات التي تستخدمها المعرفة بصفة عامة في شتى ميدانها ليست سوى رموز . يرى هارتمان في ذلك ظاهرة واضحة بذاتها ليست في حاجة إلى برهان ، فكل فكر ذو تركيب منطقي تصوري فكر ذو طبيعة رمزية بلاشك . ولكن كيف يمكن تطبيق هذا القول على المعرفة الحسية ؟ كيف يمكن أن نصف المعرفة الحسية بأنها معرفة رمزية^(٢) .

في المعرفة الحسية لا نشعر بأننا نكون أنساقاً رمزية ، كل ما في الأمر أنه يتكون لدينا انطباعاً بوجود معرفة واضحة ومباشرة ، فلألوان والصوت والرائحة تبدو بصورة مباشرة للوعي كما لو كانت خصائص الموضوع ولكن العلم قد أثبت لنا عكس هذا . من هنا يجب أن نبحث في الموضوع عما يطابق هذه الخصائص الحسية ، ولكن ليس هذا مجال اهتمام نظرية المعرفة ولكنه مجال اهتمام العلم . ولكن يجب على نظرية المعرفة أن تتمسك بهذه الحقيقة العلمية ، كل ما نستطيع نظرية المعرفة أن تثبته هو أنه كما أنه من الممكن "الرمز" أو "الكلمة" التي تعبر عن فكرة معينة أن تكون صحيحة دون أن تكون هذه لها طبيعة تلك ، فكذلك من الممكن أن نثبت أن الخصائص الحسية تمثل ، خصائص الموضوع ، رغم اختلافها في الطبيعة . بين للخصائص الحسية وخصائص الموضوع نفس علاقة التوافق coordination الموجودة بين الرمز والفكرة^(٣) .

ولكننا في إطار المعرفة الحسية يجب أن نجد لعلاقة التوافق هذه أساساً أنطولوجياً يفسر إنتاج كل التمثيلات ، أي يفسر رد فعل الذات أمام خصائص الموضوع وفقاً لمعيار ثابت وبفهم الطريقة . أساس هذا المعيار وهذه الطريقة التي

(1) Leibniz, "Selections" ed. by: Philip P. Wiener, Charles Scribner's Sons, New York, 1951, PP. 6-11.

(2) PMC, Tome II, P.97.

(3) Ibid, P.98

يتم بها إنتاج التمثلات يوجدان داخل ميدان الأنتولوجيا الكلى الذى يحوى الوجود بأسره ، فى العلاقة السيكونيزيقية الأساسية ، والا يمكننا شرحها فهذا يعود الى الخلفية اللامعقولة التى تتصف بها هذه العلاقة فى أساسها⁽¹⁾ .

علاقة التوافق علاقة ذاتية مفارقة غير مباشرة:

هذه العلاقة والتى يمكن أن نعطيها أسماء أخرى "علاقة رمزية" "علاقة التمثل" هي علاقة ذاتية مفارقة غير مباشرة. تنحصر هذه الذاتية فى أن تركيبات الموضوعات - التركيبات الأنتولوجية - توجد دلماً بنفس الصورة ، ومن ناحية أخرى تظهر الخصائص الحسية بنفس الصورة ، تحكم هاتين السلسلتين من التركيبات علاقة التوافق. هذه العلاقة تحكمها القوانين ومن ثم فهي علاقة دائمة ، علاقة للتوافق الموجودة بين تركيبات الموضوع وتركيبات لخصائص الحسية المناظرة لها تسمح للصورة التى تنتجها المعرفة لدخل الذات أن تتكون ، ولكن لا توجد أى علاقة ذاتية بين العناصر المكونة لكل مجموعة من التركيبات ، فعلاقة الهوية أو الذاتية توجد بين تركيبات للذات والموضوع وليس بين العناصر المكونة لها ، من هنا كانت علاقة غير مباشرة.

نقوم علاقة الهوية هذه بصورة غير مباشرة على طريقة إنتاج الاحساسات ، وذلك لأن القوانين التى تحكم هذه العلاقة والتى تسمح بوجود علاقة جزئية بين سلسلتى التركيبات تعتمد على طريقة إنتاج الاحساسات ، وهذه الطريقة - كما قلنا - لا يبررها سوى الوجود اللامعقول ، أو الأساس الذى يقف خلف للعلاقة السيكونيزيقية. هذا الوجود اللامعقول الذى يقف خلف للثنائية السيكونيزيقية والذى يبرر طريقة إنتاج الاحساسات يسمح لنا بأن نخرج بالنتيجة بأن هناك هوية جزئية فى العلاقة السيكونيزيقية الأساسية - مثلها فى ذلك مثل هوية المقولات - تجد أساسها فى القوانين العامة⁽²⁾ .

⁽¹⁾ Ibid, P.99

⁽²⁾ Ibid, P.116,117

تعليق ونقد:

(١) يجعل هارتمان العلاقة السيكوفيزيكية - التي يجد فيها تبريرا للحصول - علاقة لامعقولة بصورة تامة - وليست علاقة لامعقولة بصورة جزئية مثلما ذهب في تفسير العلاقة المعقولة الأساسية ، ومن ثم فهو يرى أننا لن يمكننا تقديم صياغة لهذه العلاقة التي يصعب على العقل البشرى إدراكها أو فهمها ، ومن ثم فهو يرى أنه يكفي لصياغة هذه العلاقة أن نفترض أن هناك جوانب نفسية أساسية تتطابق مع جوانب فيزيكية أخرى. هاتان السلسلتان من الظواهر النفسية والمادية لا تتطابق بصورة كاملة ولكن بصورة جزئية ، فلا يمكن حدوث هوية بينهما إلا بدخولهما معا في طبقة أصغر منها لا يمكن للعقل الانساني فهمها ومن حيث أن هذه الامكانية هي فقط ما يمكن من البداية أن يجيب على حاله *état* هذه المشكلة فانها تكفي لتبرير فكرة العلاقة السيكوفيزيكية الأساسية.

هنا نتساءل : اذا كان هارتمان يجعل العلاقة السيكوفيزيكية علاقة لامعقولة بصورة تامة ، فما الذي يبرر له افتراض الهوية الجزئية بين بعض الجوانب النفسية والجوانب المادية للفيزيكية ، فاذا كانت للعلاقة في كليتها لا يمكن تبريرها عقليا من حيث أنها علاقة مفارقة ، فما الذي يبرر لنا فرض الهوية الجزئية.

واذا كان من ناحية أخرى يرى أن لامعقولة هذه العلاقة ليست حالة استثنائية ولكنها لا تختلف في طبيعتها عن المشكلات الأخرى ، فإننا ننكره بأن المشكلات الأخرى - كالعلاقة للمعقولة الأساسية ولا معقولة المعرفة - كانت في جزء منها لا معقولة ولم تكن لا معقولة في كليتها - ثم إنه يرفض فوق هذا فكرة "العقل اللانهائي". هنا نتساءل : ما الفرق بين افتراض "العقل النهائي" الذي يرفضه وافتراض "اللامعقول" الذي يتمسك به؟ ألم يكن من الأفضل رد المشكلات الميتافيزيقية إلى عقل لا نهائي يضع فروضا يمكن بها تبرير هذه المشكلات ؟ أو أن نجعله هو نفسه الفرض الذي يمكن به حل المشكلات الميتافيزيقية ؟ ألم يكن هذا أفضل من ترك المشكلات بلا حل بدعوى أنها لا معقولة ، تفوق قدره للعقل البشرى على فهمها وتبريرها؟

(٢) جاء هارتمان - مع هذا - متصفا مع معنى "الميتافيزيقا" الذي حدده من البداية ألا وهو القدر من المشكلات الذي لا يمكن للعقل البشرى المحدود بطبيعته تفسيره ، هذا القدر من المشكلات يظهر أمانا كواقعة لا خلاف عليها ومن ثم لا يجب إنكاره أو محاولة تجاهله.

(٣) يمكن من جانبنا أن نوجد لهارتمان تبريرا لعلاقة الاعتماد المتبادل بين النفس والجسد أو الإحساس والموضوع أو المعرفة والوجود ، ذلك أن هارتمان كان قد حدد منذ البداية أن المعرفة تتحدد بالوجود والوجود بالمعرفة - وكما ذكرنا ذلك في بداية هذا الفصل - على الرغم من أن ميدان الوجود أرحب وأوسع من ميدان المعرفة ، فهو يحوى ميدان المعرفة.

الفصل (الساوس)

حل معضلات المعرفة

بالوجود الواقعي

(ب)

أولاً : حل معضلة معيار الصدق :

رأينا كيف رفض هارتمان - في الفصل الثاني - تصور "الصدق الأنطولوجي" وتصور "الصدق المحايث" وذهب إلى أن الصدق "صدق معرفي مفارق" قوله علاقه بين "صورة محايثه" و "موضوع مفارق"، ولكنه وإن كان قد رفض تصور الصدق للمحايث فإنه يجعله أساساً أو شرطاً سلبياً للصدق للمفارق، فصدق المعرفة يفترض هذا الاتفاق للدخلى بين التركيبات المعرفيه بمعنى أن الصدق المحايث ليس في حاجة لصدق مفارق من حيث أن معياره هو الاتفاق الداخلى، ولكن للعكس صحيح ، فالصدق المفارق في حاجه إلى الصدق للمحايث بمعنى أن نفس التركيبات التي يوجد بينها صدق محايث - وهو ما اسماه هارتمان باتساق الفكر rectitude - يجب أن تتصف بالصدق للمفارق أى يجب أن تنطبق على موضوع خارجي ، فلكي يتحقق صدق مفارق يجب أن يتوافر شرطان، أن تنطبق التركيبات المعرفيه المحايثية على موضوع واقعي خارجي وألا يكون بينها تناقض داخلي^(١).

ولقد رأينا - في الفصل الثالث - كيف ميز هارتمان بين تصور الصدق للمفارق وبين الوعي بهذا الصدق أى معيار للصدق وذهب إلى أن الصدق صدق مطلق لا بشكل معضله وإنما تكمن المعضله في معيار الصدق أو الوعي بهذا الصدق.

الأسئلة الآتية :

كيف يمكن حل معضلة معيار الصدق؟ هل يمكن إيجاد معيار لصدق مفارق؟ يرى هارتمان أن معيار الصدق يجب أن يتوافر فيه شرطان :

الأول أن يكون ذا علاقة بموضوع مفارق والثاني أن يكون معطى للوعى. هذان الشرطان يجعلان الوجه السالب للمعضله يختفى ، يرى هارتمان أنه بقدر مانجحت الرواقيه والمذاهب العقليه والحسنيه كل على حدة في تحقيق هذين الشرطين في معيار صدق للمعرفه ، بقدر ما فشلت جميعاً في تصور هذا المعيار على النحو الصحيح .

والآن إلى تفصيل القول :

^(١) PMC, Tome II, P.131, 132.

*راجع للفصل الثالث من الرسالة ص ٦٣

رأى الرواقيون أن العقل لحظة الميلاد صفحة بيضاء، فالأفكار مصدرها تأثير للموضوعات الخارجية التي تحدث إنطباعات لدى العقل من خلال الحواس، فسائر أفكارنا تبدأ من الانطباعات بما في ذلك الأفكار العامة، أى الأفكار التى تشير إلى الأشياء خلف حواسنا مثل فكرة الخير مثلا، فهى نتاج عملية ميكانيكية للانطباعات. فالفكر فى سائر صورته يبدأ من الإنطباعات وبعض هذه الأفكار تتأسس من الإنطباعات التى تبدأ من داخلنا كالمشاعر مثلا ، فالمشاعر يمكنها لهذا أن تعطينا معرفة ، فهى مصدر مدركتنا التى هى أساس إحساسنا بالصدق ، فأساس الصدق ينبع من هذه المدركات^(١) .

يرى هارتمان أنه بقدر ما نجح الرواقيون فى جعل معيار الصدق إرتباطا مفارقا مع موضوع خارجى وأنه فى نفس الوقت له طابع المعطى المباشر للوعى ، فمعيار الصدق معطى مباشر يقدم بالطريقة التى تقدم بها الموضوعات الخارجية، الا أن خطاهم لا يكمن فى تفسيرهم الحسى للإدراك ولكن فى جعلهم الإدراك الحسى معياراً للصدق ومصدراً للمعرفة فى آن واحد^(٢) .

نفس الأمر بالنسبة للفلاسفة للعقلانيين والحمسين ، فلقد ذهب ديكرت الى ان معيار الصدق هو الوضوح والتمليز ، فالقضية "أنا أفكر إذن أنا موجود" صادقه لسبب بسيط وهى أنها واضحة ومتمليزه لدى العقل وهو نفس السبب الذى يتأسس عليه صدق قضايا الرياضيات ، فلكى يتمنى لنا أن نضفى على أى علم يقينا يعدل يقين الحساب والهندسة، فحسبنا ألا نشغل الا بالمعنى " الواضحة " و " المتميزة"^(٣).

لما " سبينوزا " قد جعل الصدق يكشف عن نفسه حين ذهب الى ان الحصول على فكرة صحيحة هو فى نفس الوقت معرفة أنها صحيحة^(٤) .

ويقول " لينتزر " ان حدوث شيء ما على نحو ما لابد أنه لسبب معين والا لم يحدث على هذا النحو ولو يحدث على نحو آخر^(٥) .

يرى هارتمان ان " الوضوح الذاتى - معيار العقلانيين - ليس معيارا كافيا " فهو لا يضمن الصدق مواء أكان الوضوح الذاتى بالمعنى الذاتى او الموضوعى ،

(١) Stumpf, Samuel Enoch " Philosophy. History & Problems " 3 rd ed, Mc Grow Hill. 1983. P 111, 112.

(٢) PMC, Tome II, P. 133

(٣) عثمان أمين (ديكرت) مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٣ من ٦٤ .

(٤) Stumpf, Samuel " Philosophy. History & Problems P. 243.

(٥) على عبد المعطى محمد " لينتزر " دار المعرفة الجامعية ١٩٨٠ ص ١٦٢

فالأول معطى ولكنه لا يضمن معيارا موضوعيا للصدق من حيث ان الخطأ قد يصاحب هذا المعطى ، أما للوضوح الذاتي بالمعنى الموضوعى فقد يضمن معيارا للصدق ولكنه ليس معطى⁽¹⁾ .

هؤلاء للفلاسفة - من وجهة نظر هارتمان - قد ارتكبوا نفس الخطأ الذى ارتكبه الرواقيون ذلك بأنهم قد جعلوا الحس مصدرا للمعرفة ومعيارا للصدق فى نفس الوقت. معيار الصدق يجب بالأحرى أن يكون اختبارا لصدق مصادر المعرفة، لا أن يكون هو نفسه مصدر المعرفة، من هنا رأى أن معيار الصدق يجب أن يأخذ شكل المصحح *Sorte de correctif* فى ارتباطه بمحتوى المعرفة، لا أن نجعله هو ذاته محتوى المعرفة، فمعيار المعرفة من حيث أنه علاقة بين التركيب المعرفى والموضوع، علاقة تقوم على العلاقة الأساسية للمعرفة - ليس تركيبا يمكن وضعه فى مكان خارج أو داخل الوعي، هذه العلاقة التى تتخطى حدود الذات يمكنها أن تمد الوعي بنقطة موضوعية للمقارنة، شكل تصحيحي - أى معيار - يسمح بتقدير التركيب المعرفى. المعيار - على هذا النحو - ليس آلة لتبرير المعرفة أو منهج نتبعه ولكنه الشرط الذى يجعل الوعي بصدق المعرفة ممكنا.

ولكن كيف يمكن لمثل هذا المعيار ان يقوم ؟ كيف يمكن ان يكون فى جوهره علاقه مفارقة تتخطى الذات ، تربط بين محتوى وشئ موجود ، بين تمثيل وممثل وان يكون فى نفس الوقت معطى للوعي - أى محابث من حيث ان دلالة المعيار تكمن فى أنه بفضلله يمكن للوعي ان يحدد صدق أو خطأ المعرفة⁽²⁾ .

المعيار تركيب معقد :

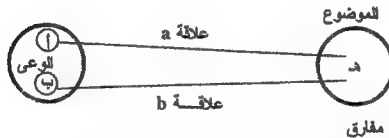
يرى هارتمان ان معيار صدق للمعرفة - المعيار النمبى - تركيب معقد ، أو مجموعه من العلاقات ، فهو يقدم للوعي علاقة داخل الذات بين محتويين من محتويات المعرفة ، ولكنه ليس هو هذه العلاقة الداخلية ولا يتكون داخل هذه العلاقة الداخلية والا لكان هو معيار الصدق المباشري أو الاتفاق الداخلى *Concordance*. هذا الاتفاق الداخلى الذى يجب ان تسعى به الذات بصورة مباشرة ليس سوى اتفاق داخلى بين محتويين من محتويات الذات ، ولكن هذا الاتفاق الداخلى من الممكن ان يكون أداة *Vehicule* الاتفاق بين محتوى داخلى وبين الشئ الخارجى الموجود ، اتفاق خارج الذات. ولكى يتحقق ذلك يجب ان يكون هذان

(1) Stegmüller, "Main Currents in Contemporary German, British and American Philosophy" P. 228.

(2) PMC, Tome II, P.134,143.

المحتويان على علاقة بنفس الموضوع الخارجى وأن تستمر هذه العلاقة المفارقة أو أن تمارس دورها من حيث أن هذه المحتويات متفقة داخل الوعى ومن ثم تصبح " المقارنة " أو الوعى بالاتفاق أو الاختلاف بين هذه المحتويات علاقة بين حدود متجانسة لعلاقيتين مفارقتين توجد حدودها المتعارضة داخل الواقعية الانطولوجية للشيء، من هنا كان التركيب المعرفى للعلاقة التى يتكون بداخلها المعيار النسبى تركيباً معقداً ، فهو لايشكل فقط للجانب المحايث بين محتويين ولكن أيضاً العلاقة المفارقة بين المحتوى والشيء ومن ثم فالعلاقة المحاثية تقدم دلالة مفارقة. فالتركيب العلائقى للمعيار يوجد داخل علاقة تقوم بين علاقيتين ، بمعنى أن نقول داخل علاقة محايثة بين حدود علاقيتين مفارقتين بين الحدود التى تشكل جزءاً من الوعى - لأن كل علاقة معرفية مفارقة ترتبط من جانب بالذات ومن جانب آخر بالموضوع الواقعى.

باختصار : يوجد تركيب المعيار داخل العلاقة القائمة بين تركيبين ممثلين كل منهما على علاقة بنفس الموضوع الواقعى ، فالموضوع يبقى هنا دائماً مفارقاً ، ولكن إذا أظهرت تماثلات الموضوع داخل علاقاتها المتبادلة أنها على اتفاق مع الموضوع ، فإن هذه الخاصية تعنى أنها ذات قيمة مفارقة ، لأنه ليس صدق التماثلات الموجود داخل العلاقات المحاثية الموجودة بينها ولكنه فقط معيار الصدق. فالصدق يوجد بالضرورة فى العلاقة المفارقة لتماثلين مع موضوع.



**** هذا الشكل يوضح التركيب العلائقى للمعقد المعيار النسبى ****

لنفترض أن أ ، ب تماثلان غير متجانسين ، تماثلان لنفس الموضوع بطريقتين مختلفتين ، كل منهما ليس سوى محتوى للوعى أو جانب من المحتوى ، لا يحوى أى منهما بشكل مطلق أى معيار لتطبيقه مع الموضوع .- للتماثل أ قائم على علاقة معرفية مفارقة (a) والتماثل ب على علاقة مناظرة (b). ولكن إذا كان أ ، ب كلاهما داخل الوعى يمثل الموضوع هـ ، فإن الواقعة التى نقول بأنهما على علاقة بنفس الحد المفارق تقتضى أنهما على اتفاق فيما بينهما من حيث محتواهما

ولكن ليس من الضروري أن يكون محتواهما متطابق لأنه من الممكن أن يشير أ، ب إلى جانبين مختلفين للموضوع هـ ، ولكن يجب أن يكونا على اتفاق مع بعضهما ، ولا يجب أن يكونا متعارضين في إشاره كل منهما للموضوع هـ ، لانهما لو كانا متعارضين فإن هذا يعنى أن هناك خطأ في أحدهما. هذا الخطأ لا يوجد فقط داخل العلاقة للدخلية (ك) للقائمة بينهما ولكن يجب أيضاً أن يوجد فى إحدى العلاقتين المفارقتين b, a أو فيهما معا ، فبمعنى ما العلاقة ك والتي هى علاقة محاثية هى أيضاً مع ذلك معيار الصدق المفارق لـ (أ ، ب) لأن أ ، ب هما الحدان المحاثان لعلاقتين مفارقتين ، أما الحدان المقابلان لهما فيوجدان داخل الموضوع هـ .

عيوب المعيار : معيار صدق نسبي ومعيار سلبي :

المعيار حتى الآن معيار نسبي وسلبى ذلك لاننا لا يمكننا بواسطته أن نبرهن على صدق مطلق ، يمكن أن نبرهن فقط على عدم الصدق ، على وجود خطأ ولكننا لا يمكن أن نبرهن به على وجود الصدق ، ذلك أنه اذا كانت المحتويات أ ، ب غير متجانسه أى تظهر مثلاً من نفس الحاسة ، فإن تركيب العلاقتين b, a سيكون واحداً ، فالاتفاق بين أ ، ب لايعنى أنهما صحيحان ، لأن كلا الثماتين يمكن أن يحملان معاً نفس الخطأ ، فمن حيث أن العلاقتين b, a متطابرتان ، فلهما يتحققان بنفس الطريقة ويحتويان - نتيجة لذلك - على نفس مصدر الخطأ. هنا يظل المعيار معياراً سلبياً ، إذ أن عدم وجود الاتفاق يبرهن على عدم الصدق لـ (أب) ولكن وجود الاتفاق لا يبرهن على أن هناك صدقاً.

من ناحية أخرى لو كانت أ ، ب محتويات غير متجانسه ، ولو كانت العلاقتان b, a تتحققان بطريقتين مختلفتين والتي يمكن أن يوجد بداخلهما مصدر الخطأ ، فإن مصدر الخطأ أن يكون على الأقل واحداً أو هو ذاته هنا وهناك ولكن لو كان هناك فى هذه الحالة اتفاق بين أ ، ب أى يكملان معاً صورة كلية لموضوع متسق *coherente* ، فإن درجة احتمال اتفاقهما معاً مع الموضوع هـ عالية ، هنا نحصل على معيار موجب يسمح لنا بتأسيس الصدق بصورة عالية نسبياً ، لأنه من حيث أن العلاقتين b, a تركيباً مختلفاً وتخضعان لقوانين مختلفة ، فإن احتمال وجود نفس للخطأ فى الحاليتين غير وارد. من الممكن أن نفهم بصورة قبلية أن الأخطاء التى يمكن أن توجد داخل (أ) مختلفة عن تلك الموجودة فى (ب) ولكن الأخطاء يتم التعبير عنها فقط فى غروب الاتفاق بين أ ، ب . من هنا كان المعيار المتاح امامنا فى العلاقة المحاثية - ك - معياراً نسبياً. من الواضح انن أن القيمة

الموجبة المطلوبه للمعيار الذى يمدنا بالاتفاق بين أ ، ب لابد ان تكون أكبر بحيث تكون العلاقات b,a غير متجانسه بشكل أكبر وبصوره أكثر استقلالا.

فمادما لاندرك الأخطاء الا بطريقة سلبية ، فان المعيار سيظل على هذا النحو سلبيا، ثم ان الأخطاء لاتظهر الا بالمقارنه - أى متى أجرينا مقارنة ، المعيار ان معيار نسبى . ان تختفى هذه النسبية وتلك السلبية الا متى تنوعت الحالات وتعددت المصادر ، فكلما ظهرت مادة للمعرفة بطريقة متنوعة ، كلما أحدثت الارتباطات - التى تتأسس داخل العلاقة المحادثية - صدقا.

على هذا النحو فقط يمكن للمعيار النسبى أن يصبح معيارا بصدق مطلق، وهو ماتطلبه مشكلة الصدق ، فالصدق والخطأ كلاهما مطلق بوجدان بصورة مستقلة عن المعيار، النوعى بالصدق فقط هو ما هو نسبى^(١) .

المعرفة القبلية والبعديّة فى معيار الصدق :

نتهينا الى أنه لكى نصل الى معيار موجب للصدق ونتجنب نفes مصدر الخطأ ، يجب أن يكون للمعرفة مصدران مستقلان غير متجانسين متقابلان وفى نفس الوقت يكمل كل منهما الآخر.

رأى هارتمان ان للكثير من الفلاسفة قد سلكت هذا الاتجاه فى اطار بحثها عن معيار الصدق ومن ثم فهو يحاول ان يجد فى تاريخ الفلسفة ما يستشهد به على صحة فكرته.

يجد هارتمان هذا الاتجاه أول ما يجده لدى الذين القدماء، حينما ذهبوا الى ان العقل Logos على اتفاق مع الادراك الحسى ولا يمكنه أن يلغى ما يبدو أنه متناقض منه مثل النشأة او الميلاد أو الموت والحركة وتنوع الأشياء.

يقول ديمقريطس ان الفهم لا يمكنه ان يهدم أو يخالف شهادة الحواس ، بل ان اتفاه مع الادراك الحسى هو معيار صدق الفهم.

ثم يذكر هارتمان ان أفلاطون قد عبر دالخل نظرية الفرض فى محاوره فيدون عن نفس الفكرة. يحيلنا هارتمان الى الفقرة (A١٠٠) من المحاوره والتى يقول فيها أفلاطون " لننى بعد ان اتخذت اساسا فى كل حالة الصورة للتى أعتقد أنها الأكثر قوه ، فان كل ما أستطيع أن أجده متوافقا معها ، أضعه كانه كائن حقيقى عندما

^(١) Ibid, Tome II, PP.137-141.

يتعلق الأمر بالعلم ، وعندما يتعلق الأمر بأى شيء وبالعكس كل ما ينقصه هذا التوافق ، فإني أعتبره غير صحيح^(١) .

يرى هارتمان أن أفلاطون بهذا النص يقدم لنا معيارا يسمح لنا بأن نحكم عما يوجد بصدق وهذا المعيار يوجد داخل اتفاق ، ولكن يكمن الاختلاف بين الذريين القدماء وأفلاطون في أن العلاقة القائمة بين الحدود التي يجب أن يتحقق الاتفاق بينها مختلفة ، فهي تعبر لدى الذريين الأوائل عن اتفاق شهادة الحواس مع العقل Logos أى أن شهادة الحواس هي ماثوكذ قيمة العقل ، أما لدى أفلاطون فهي تعبر عن اتفاق العقل Logos مع شهادة الحواس ، هذا للعقل Logos هو مايرر شهادة الحواس باتفاقه مع المعطيات الحسية ، بل لنا لو دققنا النظر سنجد أنه بالنسبة للصياغة الأفلاطونية كلا المصدرين يتأكدان بصورة متبادله ، فالأمر لايتعلق فقط باتفاق شهادة الحواس مع العقل ولكن أيضا اتفاق العقل مع شهادة الحواس. هنا يبدو معيار الصدق قائما على مواجهة متبادلة .

المهم لدى هارتمان أننا في الحالتين - لدى الذريين للقدماء ولدى أفلاطون - أمام مصدرين غير متجانسين للمعرفة ، في الاتفاق بينهما يكمن معيار الصدق^(٢) .

لايتفق الباحث تماما مع تفسير هارتمان للذريين الأوائل ولأفلاطون ، فإذا بدأنا بتفسيره للذريين الأوائل فإننا نتفق معه بشأنهم رغم أن ديمقريطس لم يذكر صراحة أن معيار صدق المعرفة ينحصر في وجود اتفاق بين المعرفة الحسية والعقلية ، ولكن إذا كان ديمقريطس يقصر بالإدراك الحسي والفكر مصدرين للمعرفة وبأن المعرفة الحسية معرفة غير كاملة والفكر - كمصدر معرفي أرقى من الحص يمكن أن نعرف من خلاله التركيب الحقيقي للأشياء بصورة أفضل، فإننا إلى هذا الحد يمكن أن نجد لكلام هارتمان دلالة من حيث أن كلا مصدرى المعرفة لدى ديمقريطس مكمل للآخر^(٣) أما بالنسبة لأفلاطون فلقد سبق وأشارنا إلى تصويره للمعرفة الصادقة ، فالمعرفة الصادقة لديه هي المعرفة بعالم المعقولات وهذا لايتم إلا بالفكر المجرد. نعم لدينا معرفة حسية بعالم الواقع وهي ما أطلق عليه أفلاطون عالم الأشباح والصور إلا أن المعرفة هنا ليست معرفة كاملة أو صحيحة،

(١) أفلاطون - محاوره فيثون - ترجمة وتعليق على سامي النشار - عباس لشريبي - ١٩٦٥

دور المعارف ص ٩٨ .

(٢) PMC, Tome II, P.142,143.

(٣) راجع بشأن تصور ديمقريطس للمعرفة

Zeller Eduard, "Outlines of the History of Greek Philosophy" P.69

لا وجود لمعرفة صادقة بهذا العالم ، ومن ثم فلم يقل هو الآخر بأن المعرفة الصادقة تكمن في الاتفاق بينهما . ولكننا مرة أخرى يمكن ان نجد دلالة لتفسير هارتمان وذلك اذا كان ما يعنيه بتفلاق العقل مع شهادة الحواس أن المحسوسات تقوم بدور للتذكرة ، فهي فقط ما تذكر الروح بعالم المقولات - للحقائق والواقع بمعناه الحقيقي - والذي كانت الروح تعيه قبل حلولها في الجسد .

ثم تعود الفكرة الأفلاطونية - فكرة اتفاق قبليّة للمبادئ مع وجود المعطى التجريبي - فتظهر في النظريات العلمية حيث يكتمل المنهج الاستنباطي مع المنهج الاستقرائي .

وأخيرا يجد هارتمان في تمييز كانط بين الحدس والفكر أو الحساسية والفهم ، وفي ثنائية المعرفة البديعية والقبليّة ما يسمح لنا بتفسير ظاهرة الاتفاق الداخلي بين مصدرين مختلفين للمعرفة^(*) .

كان كانط في "الاستنباط للترانسندنتالي للتصورات الخالصة للفهم" قد اّنه الى البرهان على أن التصورات لن تكون ذات قيمة موضوعية الا متى انطبقت على موضوعات الخبرة ، وأن الاستدلال للمشروع للمقولات قاصر في كليته على الحدس التجريبي.

يقول كانط " هناك عاملان يجب ان يتوافرا في المعرفة وهما للتصور والذي من خلاله يمكن التفكير في الموضوع بصورة عامّة ثم الحدس والذي من خلاله فقط يكون الموضوع معطى . فالتصور بدون الحدس تصور فارغ من حيث أنّه تصور بلا موضوع ومن ثم فإنه تفكير مجرد لا ينتج معرفة ثم أن الحدس الحسي هو الحدس الوحيد الممكن لنا . من هنا تكون النتيجة أن التفكير في موضوع ما من خلال أحد التصورات الخالصة للفهم لن ينتج معرفة الا متى ارتبط هذا التصور بموضوعات الحس . للحدس الحسي لما أنه حدس خالص - الزمان والمكان - او حدس تجريبي وهي التمثيلات المباشرة التي تأتي لنا عن طريق الحواس . يمكننا من خلال تجربة الحدس الخالص ان نحصل على معرفة قبليّة بموضوعات - كما هو الحال في الرياضيات - ولكن فقط من حيث صورها ولكن هل يمكن بالفعل حدس أشياء بهذه الطريقة . هذا ما لا يمكن ان نقرره ، لن نكون للتصورات الرياضية

(*) يعترف هارتمان بأن كانط لم يضع لو يستخدم مبدئه في ثنائية الحساسية والفهم من أجل تقديم حل لمشكلة معيار الصدق ولكنه ينكر أنه يحاول ان يخرج بهذه النتيجة من خلال عبارات ، كانط نفسها .

معرفة بالمعنى الصحيح الا اذا افترضنا ان هناك أشياء يمكن ان تظهر لنا من حيث اتفاقها فقط مع صورة الحدس الحسى للخالص. لما الأشياء الموجودة فى الزمان والمكان فهى معطيات لنا فقط كمدركلات ومن ثم فان التصورات الخالصة للفهم حتى فى حالة انطباقها على الحدوس القبلية - كما هو الحال فى الرياضيات - تنتج معرفة فقط متى انطبقت هذه الحدوس - والتصورات للخالصة للفهم أيضا - على الحدوس التجريبية.

فالمقولات حتى بالاضافة الى الحدوس القبلية لايمكنها ان تنتج معرفة بالأشياء. يمكنها ان تفعل ذلك فقط - من خلال انطباقها على الحدس التجريبى. فهى تنطبق فقط على الخبره الممكنة . ومن ثم نخرج بالنتيجة ان المقولات من حيث أنها تنتج معرفة بالأشياء - لا تنطبق سوى على موضوعات الخبرة الممكنة⁽¹⁾.

يرى هارتمان أننا لوخلصنا هذه الصياغة من الأحكام المثالية والسيكلوجية المسبقة ، فلن تعنى هذه الصياغة سوى ان المعرفة القبلية لن تكون معرفة بموضوع ولايمكن ان تعبر عن صدق الا متى جاءت متفقة مع المصدر الآخر المقابل لها وهو معطيات المعرفة البعدية، فما يعينه كائط بقصر استخدالم المقولات على الحدس التجريبى ان الجانب التجريبى هو معيار صدق المعرفة القبلية⁽²⁾ .

بناء على مسبق يقرر هارتمان مطمئنا ان الشروط التى تجعل العلاقة المكونة لمعيار صدق مفارق ممكنة ان تتحقق الا فى وجود مصدرين للمعرفة مستقلين وغير متجانسين وهى العلاقة التى يجب ان تأخذ شكل اتفاق محايث بين تركيبات عقلية وتحمل فى نفس الوقت علامة على اتفاق مفارق مع موضوع.

ليست هذه الثلاثية - كما يرى هارتمان - هى الثلاثية الكانطية ثنائية الحسابية والفهم أو الإستقبال receptivite (للتلقائية) spontaneite ولا الحدس والفكر ولكنها فقط ثنائية المعرفة البعدية والمعرفة القبلية ، ولقد رأينا أن المعرفة البعدية - لدى هارتمان - ليست مجرد استقبال ، فموضوعيتها واتفاق الذرات عليها دليل على أنها ليست مجرد استقبال محض، كما أن المعرفة القبلية لا تنطبق مع النشاط أو الفكر أو الفهم ، أى ليست خلقا لموضوع ولكنها إدراك ماهو عام وضرورى وهو ما لا يمكن ان تكون الخبرة بالحالات الفردية مصدره. فالحكم القبلى حكم حسمى

(1) Kant, " Critique of Pure Reason", B. 146, 147, 148 , P.161,162

(2) PMC, Tome II, P.144

ولكنه فى نفس الوقت ليس أقل من نظره بعديه يمكن ان توجد بينها وبين الحسامة هوية لان شهادة الحواس هى العنصر الأخير ولا يمكن ردها الى معرفة تهرن بصورة بعديه على حدس موضوع بعدي. وفى المقابل من الخطأ إيجاد هوية بين المعرفة البعديه والادراك الحسى ، فالادراك الحسى معرفة مادية بالموضوع والتى هى دائما عبارة عن عناصر قبلية وبعديه، وبالمثل لا يجب ان ننظر للمعرفة القبلية على أنها مجرد حدس واع لمبادئ قبلية خالصة .

نتيجة لما سبق يرى هارتمان أنه رغم ان المعرفة القبلية والمعرفة البعديه مصدران مستقلان غير متجانسين ولا يمكن معرفة العناصر الصادرة عن هذين المصدرين الا فى ترابطهما وانماجها معا ، بمعنى أنها لا تتفصل الا بطريقة مصطنعة ، الا أنه مع هذا من الضرورى ان نوضح لوجه الاختلاف بينهما والذي من شأنه أن يظهر استقلالهما وخضوع كل منهما لقوانين مختلفة.

١- من حيث المحتوى :

يتضح استقلال المعرفة القبلية عن المعرفة البعديه فى اختلاف محتوى كل منهما ، فالمعرفة القبلية فى عناصرها الأخيرة لها طابع الحدس ، حدس قلون عام وعندما تظهر بصورة مجردة للوعى فلها تأخذ شكل الأحكام والتصورات.

وقد يكون هذا هو السبب الذى من أجله رتبنا المذاهب العقلية الى فكر خاص - أما المعرفة البعديه فهى على العكس ترتبط دائما - فى عناصرها البعديه بحالة فردية ، موضوعها له صفة التفرد ، من هنا لم يكن من الممكن التعبير عن هذه المعرفة فى شكل تصور او حكم.

هذا الاختلاف الأساسى ناتج عن التعارض التالى . تتصف المعرفة القبلية بالضرورة والكلية ، أما المعرفة البعديه فتتضمن الواقعية المادية لموضوعها ، كما أنها التعبير عن الامكانية او الحدوث Contingence التى لا يمكن الغائها . هذه الاختلافات تكفى للبرهان على الاستقلال التام لمصدرى المعرفة.

٢- من حيث القوانين التى تخضع لها كل منهما :

يمكن للشرط العلم لإمكانية المعرفة القبلية فى العلاقة الأساسية الموجودة بين المقولات، فى الهوية الجزئية بين مبادئ الوجود والمعرفة، أى فى هذه العلاقة المقولية الأساسية الموجودة فى كل فروع ودرجات المعرفة، فالموضوع العياني Concrete لا يمثل الابدسورية غير مباشرة تمرى عليه القوانين العامة ، أى أنه ذاته يحمل الخصائص العامة للوجود ، فهو لا يمثل اذن الا عن طريق وسيط ، مانع عنه

بصورة مباشرة هو القانون وليس الحالة المادية والتي من المستحيل ان نستخلص منها واقعية هذه المعرفة .

أما الشرط العام لامكانية المعرفة البعدية فيكمن فى العلاقة الأساسية للامعقولة والتي هى ليست علاقة بين مبادئ. يمكن القول ان هذه العلاقة علاقة هوية أو ذاتية أو هى قانون يحكم النشاط الميكوفيزيقي. الموضوع هنا يتمثل بصورة مباشرة مع خصائصه كموضوع فردى ، فالوعى هنا يفعل reagit أمام خصائص معينة للموضوع للفردى ، لاتدرك للواقعية المادية هنا فى تمامها أو اكتمالها. ولكن تظهر الخصائص المدركة بصورة مباشرة كخصائص مادية. المهم فى مصدر المعرفة التجريبي هنا أنه يقرر لنا أو يشهد لنا على وجود واقعي.

٣- الجانب الوظيفي لكل منهما :

يشكل اختلاف الجانب الوظيفي لكل منهما اختلافا آخر بينهما.

ترتبط المعرفة الحسية بأفهام من الرموز الثابتة والمحددة ، لهذا الأساق حدودها وقوانين القيمة الخاصة بها التى لا يمكن مخالفتها والتي يطابق كل منها مع جزء محدد من الواقع. وفى المقابل ، فإن المعرفة القبلية والتي نعتبر عنها بطريقة كلية - الحس المنطقي أو المثالي ، تكوين للتصورات - ليست مرتبطة بقواعد مشددة ، فهى تلعب دورا حرا بصورة نسبية فى خلق هذه الأساق ومن الممكن ان نتكيف مع الواقعية. يوجد هنا إذن فى هذا الشكل من المعرفة أساق متحركة من الرموز ، فالتكيف مع للواقع يتم بالنشاط الذى يمكن أن يكون لدينا فيه وعى بهدف محدد من البداية.

وفى المعرفة المادية بالموضوع يختلط او يتداخل مصدرا المعرفة ولكن ما أردنا ان نقوله يوضح ان وظيفتهما مختلفة ، فالحواس تقدم لنا معطى لا يمكن تعديله، معطى جاهز - ماده - أما المعرفة القبلية فتقدم صور وعلاقات يمكن أن نقيم المعطيات الحسية بها.

هذان المصدران يكمل كل منهما الآخر. ولكن من حيث ان المعطيات الحسية لا تتلقى دلالتها الا بعد تأثير المعرفة القبلية عليها ، فان هذا يعنى أنهما لا يمكن لأحدهما ان تحل محل الأخرى ، ومن ناحية أخرى فى تكويننا للتصورات بواسطة العناصر القبلية للمعرفة ، فان ما يحدث عنه من البداية هو ان نجعلها على اتفاق مع المعطيات الحسية ، فالمعرفة القبلية هى المعرفة التى تحاول للتفسير وللتقييم، والمعرفة الحسية هى المعرفة التى تقدم الماده ، فالاولى تنتج التصور ولكن بدون

أن تؤكد لنا على وجود واقعية ، وللاثنية تجعلنا على يقين بالواقع ولكن لاتقدم انا تصورات. لانتكيف للمعرفة القبلية من البدائية مع الموضوع ذاته ولكن مع المعطيات الحسية التي يمثل للموضوع لنا بداخلها. للتطبيق L'adequation الواعي او الهدف للذى نبحث عنه فى اتجاه الصدق هو للتطبيق غير المباشر ، هو الاتفاق الداخلى بين جانبى تمثل للموضوع ، للجوانب القبلية للعلمة وجوانب المعطيات البعيدة للحادثة⁽¹⁾ .

معيار صدق المعرفة : معيار موجب :

لقد أوضحنا للصفة العلائقية للمعدة لمعيار الصدق المفارق. الآن نقدم هذين المصدرين المستقلين غير المتجانسين للمعرفة فى معيار الصدق. هنا نلاحظ بسهولة ان وجودهما معا فى الوعى يتفق مع الشروط التى يتطلبها المعيار ، فهما تماثلان لموضوع واقعى ، فالعلاقان a, b المفارقتان تتكونان بطريقتين مختلفتين ولاتخضعان لنفس القوانين. ومع هذا فان حدى العلاقتين a, b الموجودين داخل الوعى ، هاتان العلاقتان على علاقة فعلية مع بعضهما فى التركيب للمادى للذى خلقته المعرفة ، فالعلاقة ك التى تربط الحدود تبدو بحيث ان هذه الحدود ذاتها تمثل داخل الوعى .

ما اعتبره للشكك القنماء مستحيلا يتحقق هنا. فالمعيار لا يوجد لا داخل ولا خارج الوعى ولكنه داخل وخارج الوعى ، تمثل وليس تمثلا فهو يبدو داخل الوعى بحدى العلاقة المركبة التى يتأسس بهما ولكنه يتصل او يوجد أسامه داخل الموضوع المفارق فى الحد الثالث المشترك مع الحدين الآخرين - من هنا يمكن لمعيار الصدق ان يكون محايداً بشكل صحيح كمعطى للوعى وذا قيمة مفارقة، لأن للمعيار يوجد داخل العلاقة الداخلية ك التى هى علاقة تطابق بين الجوانب القبلية (أ مثلاً) والمعطى البعدى (ب) وهذا الاتفاق يحدث كل مرة يحمل فيها فعل المعرفة على الأشياء. يمكن لهذا الاتفاق ان يتحقق داخل الوعى لأى الشلهتين المتفتتين وللتنين تأتى فى صالح الوجود معطيان داخل الوعى. على هذا النحو يمكن حل الصعوبة الميتافيزيقية التى تتضمنها المعضلة فى شكلها الإيجابى. اسنا فى حاجة هنا لرباط جديد بين الموضوع والتركيب الذى تنتجه المعرفة ، فالإرتباطات السابقة التى تحدثنا عنها والتي توجد جذورها فى العلاقة للمقولة الأساسية وفى العلاقة السيكرافيزيقية تكفى ، فهى تسمح جميعا بتفسير كلية العلاقات الداخلة فى

(1) Ibid, Tome II, PP.145-148.

المعيار، فالحدد الثلاث للعلاقتين الأسلميتين هو ما يكون المعيار. لسنا في حاجة هنا الى فرض ميتافيزيقي جديد. الحد الأدنى والفرض الميتافيزيقي الذي لا يرد والذي يبرر لنا الوجود يكفي لمنافضة مسألة المعيار.

ليس هذا الحد الثلاث dialléle صورة فارغة والذي نقبله داخل الاتفاق المحايث للتمائلات، فهو يكتمل بالعلاقة - او يتحقق - بالعلاقة الموجودة بين الحدين الآخرين أ، ب والموضوع هـ المفارق لهما. لذا لم يكن هناك اتفاق او تطابق بينهما أى أن التتابع الزمني مثلا للمعطيات الحسية لا يتفق مع التتابع العلى للحوادث الذى تسمح الارتباطات القبلية فى كليتها بادراكه، فان هذا يعنى ان أحد هذين الحدين خطأ، ولكنهما متى اتفقا فانهما من الممكن أن يكونا صحيحين، ومن حيث أن شهادة الحواس والتوقعات القبلية كمعطيات غير متجانسة تحكمها قوانين مختلفة لا يمكن ان يحتويوا على نفس الخطأ، أى لا يتفقا فى أخطائهما، فان هناك فرصة ضعيفة ان يكون كلا مصدرى المعرفة سبب الخطأ، نعم هذا ممكن بلا شك ولكنه غير محتمل الوقوع - بعيد عن أن يحدث. فالاتفاق الداخلى بين المعرفة القبلية والمعرفة البعدية يقتضيان من وجهة النظر المعرفية قيمة علامة الاتفاق المفارق، فالوعى يمكنه أن يتحقق من هذا الاتفاق المفارق بالاتفاق المحايث داخله بين المعرفة القبلية والمعرفة للبعدية، فالوعى بالاتفاق بين المحتوى والموضوع يظهر فى العلاقة القائمة بين المحتويات الداخلية للوعى، يظهر كوعى يصدق مفارق.

نعم لا يشكل إتفاق المحتويات الداخلية غير المتجانسة سوى معيار نسبى ولكنه فى نفس الوقت معيار موجب يسمح لنا بدرجة عالية جدا من الصدق، فالمحتويات الداخلية من حيث أنها من مصدرين مختلفين وتشهد على نفس الشيء، فان اتفاقهما يقدم لنا قيمة موضوعية هما فى ذلك مثل لغتين مختلفتين نعبّر بهما عن نفس الفكرة، فشهادة الحواس والأحكام القبلية لغتان مختلفتان تعبران عن نفس الشيء، فنحن هنا لانتعبد فقط على حكم قبلى او على شهادة الحواس فقط ولكن عليهما معا، بهذا المعنى يمكن ان نفهم كيف يمكن للمعيار النسبى ان تكون له قيمة المعيار المطلق.

المعيار على هذا النحو منهج يمكننا بواسطته ان نقتنع بكتب أو صدق محتوى المعرفة. هذا المعيار يعتبره هارتمان معيارا للعلم والفلسفة على حد سواء. ومرة اخرى يؤكد على ان عناصر المعرفة تلك التى قلم بتحليلها وتوضيح الاختلافات بينها ليست فى الواقع منفصلة ولكنها مرتبطة دائما، ينطبق هذا على المعرفة

للتناقضية والمعرفة العلمية على حد سواء ، وهي العناصر التي يكمن بداخلها معيار الصدق ، فالوعى بالصدق يصلح دائما وبصورة واضحة محتوى المعرفة⁽¹⁾ .

ثانيا : حل معضلة الوعي بالمشكلة :

رأينا مع هارتمان في وصف ظاهرة المعرفة ان الموضوع المعروف الذي يتكون لدينا عنه صورة ليس هو الموضوع في كليته وان يكون هو كذلك، ومن ثم فإن هناك " عدم تطابق بينهما" عدم للتطابق هذا نعى به الذات. هذا الوعي : وعى ايجابى بحدود التوضع ووعى سلبى باستحالة ادراك ما يتخطى حدود الموضوعيه اى المحتوى الموجود فى " مافوق الموضوعى " .

من هنا ظهرت أكثر معضلات المعرفة تنافضا وهي مطلب الذات أن نعى بما هو فى طبيعته "فوق موضوعى" على ألا يفقد طبيعته أى أن يظل "فوق موضوعى"، رغم أنه من المؤكد أنه أيا ما كانت الطريقة التي يمكن بها الذات أن نعى هذا المافوق موضوعى فإنه سيتوقف عن كونه "مافوق موضوعى" ويتحول الى "موضوعى" .

لم تظهر هذه المعضلة -بطبيعة الحال لدى سائر أشكال المثاليه وبصفة خاصة لدى المثاليه المنطقية - اذ ليس موضوع المعرفة لديها سوى تركيب محايث ومن ثم تنحصر المعرفة داخل تركيب للموضوع.

يرى هارتمان أنه يمكن حل هذه المعضلة بنفس الطريقة التي تم بها حل معضلة معيار الصدق أى دون أن نفترض قيام علاقة أخرى بين الذات والموضوع الى جانب العلاقة الأساسية للمكونة للموضوع. كل ما نطلبه هو تفسير كيف يمكن أن نتخطى ما هو معروف الى محتوى آخر ورائها دون أن نردها الى علاقة جديدة بين الذات والموضوع.

يرى هارتمان أن حل هذه المشكلة يقتضى للتمسك بفكرتين بدونهما فان اى حل للمشكلة لن يكون ممكنا : الأولي - أن نتمسك بجوهر المعرفة القبلية ذاتها والثانيه أن نجد مصدر هذا التساؤل داخل للصفة العلائقية للمركبة التي تظهر بها كل معرفة. هاتان الفكرتان تساعدان معا على حل هذه المشكلة.

أ - بين المعرفة القبلية والوعى بالمشكلة :

بين الوعي بالمشكلة والمعرفة القبلية صلة ، ذلك أنه اذا كان للوعى بالمشكلة ليس سوى " معرفة اللامعرفة " أى افتراض وعى بالموضوع ، فإن هذا يعنى أنه

⁽¹⁾ Ibid, Tome II PP. 148-151

شكل من أشكال التوقع. ولكن أليست هذه هي المعرفة القبلية ؟ ألا تتخطى المعرفة القبلية بضرورتها وعموميتها الحدود الواقعية المعروفة ؟

المعرفة القبلية - وفقا لهارتمان - هي ما يخلق الاصل بالمسئلة ، ذلك ان المعرفة القبلية هي ما يمكن أن يحدد للعلاقات التي يمكن ان تتخطى ما هو تجريبي. ان هناك فجوات أو نقص في الخبرة يصاحبه وعى بهذا النقص ، يكفي هذا لأن يخلق التوقع الذي تمارسه المعرفة القبلية اصلا ما بوجود مشكلة.

ثم ان المعرفة القبلية بطبيعتها تخطى لحدود الخبرة الفعلية ذلك ان مبادئها ليست فقط شروط الخبرة الفعلية ولكنها شروط الخبرة الممكنة. هذا يعنى انها تنطبق على ما ليس معروفا بعد ، فهي توقع لموضوعات ممكنة ، ولقيمتها ليست معطيات للخبرة .

كما قد رأينا أن هناك علاقة هوية جزئية بين مقولات المعرفة ومقولات الوجود هي تفسر المعرفة القبلية. تشكل مقولات المعرفة جزءا من مجموعة مقولات الوجود والتي لا يمكن معرفتها في كليتها ، نحن نعرف فقط الجزء المعقول الذي يشكل نمقا تقوم بينه علاقات متبادلة ، ولو لم يكن كذلك لما أمكن تحديد الوجود المادى أى الجزء القابل لمعرفته من الوجود ولما كان كلا علاقيا ، ولكن العلاقة الأساسية التي تنطبق على ميدان القبلية المحاثية تقوم على مقولات الوجود والتي لا يمكن تعريف أى منها الا فى علاقته بغيره من المقولات ، فعلاقة الاشراف المتبادل القائمة بين هذه المقولات هي ما تجعل من المستحيل فصل أى مقولة من الكل المقولى من سائر المقولات.

ينتج عن هذا أن سائر مبادئ الوجود تتضمن بعضها البعض ، ولكن اذا كان جزء فقط من مقولات الوجود هو ما ينطبق مع مقولات المعرفة فإن هذا يعنى أن القوانين التي تحكم العلاقات القائمة بين هذه المقولات الأخيرة تحدد الجزء الذى يتطابق مع مقولات الوجود ، يجب ان أن تتضمن مقولات الوجود - داخل هذا الجزء - بعضها البعض مثلما تتضمن مقولات المعرفة بعضها البعض، فالتضمن المتبادل داخل الوعى لمقولات المعرفة يوجد فى نفس الوقت بين مقولات الوجود التي تحدد الموضوع المفارق ، أى أن القبلية المفارقة تطبق نفس تكون لتضمن الذى ينطبق على المعرفة المحاثية ، بمعنى آخر ، للتضمن الحديث الذى يمكن لمحتواه أن ينطبق على تمثل الموضوعات الواقعية له قيمة موضوعية لهذه الموضوعات الواقعية. هذه هي الطريقة التي تتأسس بها العلاقة داخل المعرفة بين

الجزء المعروف ، وجزء غير المعروف من الموضوع الواقعي ، ماثول الى موضوع وما يبقئ "مافوق موضوعى " ، بهذه الطريقة من الممكن أن يكون لدينا وعى " بمافوق الموضوعى " فالوعى بماهو غير معروف - أن معرفة اللا معرفة - يتعلق بالموضوع المحدد ، فهو ليس سوى وعى بعلاقات قبلية متضمنة فى وعينا بموضوع مافوق .

فكما رأينا فى وصف ظاهرة للمعرفة فى الفصل الثانئ ، ليس الوعى بالمشكلة وعيا بالجزء القابل للمعرفة ولكن بالجزء غير القابل لمعرفته ، بالجزء اللامعقول. يتعلق هذا الوعى باللامعقول بواقعية موجودة ومن ثم فالوعى باللامعقول يخضع لنفس شروط امكانية الوعى بالمشكلات ، ماهو معروف هو مايسمح لنا بالانتقال الى ماهو غير معروف ، ومن ثم فان علاقة التضمن التى لوضحناها تكفى لتفسير الوعى باللامعقول .

يحدد الجزء المعقول للموضوع الاطار الذى تقوم بداخله الهوية بين مقولات المعرفة والوجود ، لايمكن معرفة الموضوع بصورة قبلية الا داخل هذا الجزء الذى تتطابق فيه مقولات المعرفة والوجود ، فما دامت مقولات الوجود تشكل معا كلا واحدا بمعنى أنها لاتتفصل أنطولوجيا هذه عن تلك فله ينتج أن مقولات الوجود المتطابقة مع مقولات المعرفة لاتتفصل عن سائر مقولات الوجود ، هذا هو مايبيرر لنا الحديث عن الوعى باللامعقول ، فلو لم يكن الأمر كذلك ، أى لوكان هناك فصل أنطولوجى بين مقولات الوجود التى تتطابق مع مقولات المعرفة وسائر مقولات الوجود لما أمكن الحديث عن وعى باللامعقول ، ثم ان قبول مثل هذا الفصل يقف ضد معطيات مشكلة للمعرفة ذاتها ، لايوجد فصل أنطولوجى بين المقولات التى يخضع لها الجزء المعقول والمقولات التى يخضع لها الجزء للامعقول ، كما أنه لايوجد فصل أنطولوجى بين الجزء المعقول من الوجود والجزء اللامعقول ، لا وجود سوى لمجموعة واحدة من المقولات الأنطولوجية يخضع لها الوجود فى كليته وتقوم بينها علاقات تبادل .

فاذا كانت مقولات الموضوع التى تتطابق مع مقولات المعرفة لاتتفصل أنطولوجيا عن بقية مقولات الموضوع أو الوجود ، فان هذا يعنى أنها تتضمن مقولات الموضوع غير القابلة للمعرفة وتتضمن أن هناك جوانب بالموضوع تقع خلف حدود المعقولة ، هذه الجوانب ذات وجود واقعى ، هذه الواقعية ليست فقط

واقعية غير معروفة ولكنها لا يمكن معرفتها. هذا هو بالضبط ما يعينه هارتمان بالوعى باللامعقول.

ب - الوعى البعدى بالمشكلة :

قد تعنى ظاهرة الوعى بالمشكلة - الى هذا الحد - وعيا قيباليا. يحذر هارتمان من فهمها على هذا النحو . فظاهرة الوعى بالمشكلة لا تقوم على الجانب القبلى فقط ، ذلك أنه اذا كانت المعرفة القبالية تخطى للمعرفة البعدية بخاصيتى التوقع والتضمن ، مقدمة للمشكلات حلولها فإن هذا ليس سوى أحد جانبي الوعى بالمشكلة. فالمعرفة البعدية هى الأخرى تخطى لميدان المعرفة القبالية بخاصية تقديمها لمحتوى المشكلات ، هذا للتخطى يقدم لنا وعيا بالمشكلة ومن ثم فهى أيضا ذات صلة بالوعى بالمشكلة.

فلقد سبق أن رأينا أن معطيات الخبرة ليست فى كليتها معرفة بعدية ولكنها تتغلغل فى للمعرفة القبالية ومع هذا فإن للمعرفة البعدية تنفرد بان العناصر الأخيرة المكونة للمعطى توجد فى شهادة الحواس وعالها وحدها تقوم للقيمة للتى تحويها هذه العناصر بالنسبة للوعى ، فالمعرفة البعدية تشكل اذن محتوى المشكلات ، هنا لدينا معطى لا يصادح الوعى الذهنى ، هذا المعطى هو اليقين بالوجود لا يدخل فيه الوعى بعلاقات مركبة ، فالحكم القبلى الذى يكمل المعطى الحسى ويوضحه حكم ناقص default. نحن نجد أنفسنا اذن أمام تحديدات معينة للموضوع - ذات درجة أدنى فى صحتها كمعرفة - من التوقع القبلى. متى عرف الوعى هذا، فإن هذا يعنى " معرفة باللامعرفة ".

من هنا رأى هارتمان ان ظاهرة الوعى بالمشكلات لا تقوم لاعلى الجانب القبلى وحده ولا على الجانب البعدى وحده ولكن على العلاقة الخاصة المتبادلة بينهما. لا تشغل للمعرفة القبالية والمعرفة البعدية معا الميدان الذى تظهران فيه بصورة مطلقة ولكن بصورة جزئية ، فكلهما يخرج فى جزء منه عن هذا الميدان الذى يشغلانه ، فهما يلتقيان فى جزء ويستقلان فى جزء آخر، فهناك جزء فى الأولى لا تشغله الثانية والعكس ، الجزء الذى يتصالحان فيه هو نقط الجزء الذى يمكن تحديده تحديدا قاطعا ومعرفته معرفة محددة ، وهذا هو السبب فى أن هناك توتراً متبادلاً بينهما.

يشغل حد الجزئين الذى لا يتصادفان فيه بالنسبة للوعى مجالات محددة Spheres limites أو مجالات إشكالية Problematiques. ولاحظ لوعى أن محتوى

هذه المجالات المحددة غير معروف ، وأن يشغل محتوى معين مكانا محددا دون أن يكون لدينا القدرة على معرفته بصورة محددة ، فهذا هو مانعني بالوعي بالمشكلة.

الوعي بعدم التطابق إذن هو عدم للتطابق بين التركيب للمدرك في علاقته بالموضوع، أما الأساس المعرفي لعدم التطبيق هذا فيمكن داخل عدم التطابق المتبادل بين مجالي المعرفة العقلية والبعدية ، لدينا إذن شكلان من عدم التطابق كل منهما يتعلق بالآخر بصورة غير متبادلة ، عدم التطابق المحايث وعدم التطابق المفارق، عدم للتطابق المحايث هذا يقف علامة على عدم التطابق المفارق، فهو يقدم للوعي صورة عدم للتطابق الآخر المفارق وهو عدم التطابق للقائم بين التمثيل والثنى الموجود.

من هنا كان حل هذه المعضلة يشبه الى حد كبير معضلة معيار الصدق، فالعلاقة الداخلية لكلا محتوى الوعي علامة على وجود علاقة مفارقة بموضوع. فالوعي بالمشكلة إذن هو الآخر تركيب علاقتي مركب . ففي حالة معيار الصدق - مثما هو الحال الآن في الوعي بالمشكلة - نجد أن شكلي العلاقة للمفارقة هما ماينخلان في علاقة مع بعضهما ، فهنا في الوعي بالمشكلة نجد مواجهة داخل الوعي بين حدين متمثلين لعلاقتين مفارقتين ، وبهذه المفارقة يمكن أن نعى بالعلاقة المفارقة مع الموضوع.

يمكن الاختلاف الوحيد في المحتويات الموضوعية في علاقة ، فبالنسبة لمعيار الصدق يتعلق كلا المحتويين بتحديدات الموضوع وما اذا كان التمثيل مضبوط أو لا، أما هنا فعلى العكس تتعلق المحتويات بتحديدات مختلفة للموضوع وتقوم المشكلة على "وعي بالأشياء غير للمثلة أى التي ليس لها تماثلات. هذا هو السبب في أن عدم التطابق بين كلا المحتويين هو ماله قيمة موضوعيه ، عدم التطابق هذا هو مايسمى "بمعرفه للامعرفة" والنتيجة هنا - كما كانت في حل معيار الصدق - أننا نعد في حاجة لعلاقة جديدة تربط بين التركيب للمدرك والموضوع⁽¹⁾.

تقدم الباحثة كانتاك Kanthack نقدا لفكرة هارتمان للوعي بالمشكلة فترى بادىء ذي بدء أن امكانية التساؤل عن وجود غير موضوعي غير ممكنة ولاينتج عنها ولانتلنا على وجود في ذاته للموضوع كما ذهب الى ذلك هارتمان.

(1) PMC, Tome II, PP. 153-165

لا يمكن - وفقا للباحثة - أن يكون هناك ارتباط بين وعى الذات بالمشكلة وما هو غير موضوعي.

إذا كان هارتمان يرى أن هذا الارتباط يكمن في أن الوعي بما هو غير معروف يتعلق بالجزء المعروف للموضوع وفي ذلك تبرير امكانية التساؤل عن الوجود غير الموضوعي ، فإن الباحثة ترى أن هذا الادعاء أو الزعم من قبل هارتمان ادعاء لا يمكن تصوره ، كما أنه يتجاهل جوهر "السؤال" الذي يظهر دائما مع ظهور مشكلة محددة ، ذلك أننا في صياغتنا لسؤال محدد فلنا نسل عن " شيء معين " يوجد " بطريقة محددة " من هنا لا يمكن أن نتصور كيف يمكن أن يكون هناك تساؤل عن العلم أو عما هو موجود في الأشياء.

ثم إن " امكانية التساؤل Befragbarkeit " تربط دائما الوجود والإنسان معا ولا يمكنها أن تقدم حجة على مفارقة الوجود - بمعنى ما هو مستقل بصورة كلية عن الوعي. فالوجود لا يجب فقط أن يكون موضوعيا لكي يمكن فهمه كوجود إشكالي (problematisch) ولكن يجب أيضا أن يظهر للإنسان كوجود معقول ، هنا فقط يمكن للسؤال أن يكون مؤالا ذا معنى ، مؤالا في اتجاه محدد ، نحو شيء معين ، وبطريقة محددة ، فلا يمكن أن يكون هناك سؤال عن وجود غير ممثل بالفعل بصورة محددة.

فالوعي بالمشكلة الذي ينتج الى " مافوق الموضوعي " وفقا لهارتمان ليس له وجهة بحث محددة ، بل أنه بالطريقة التي قدمها هارتمان وعى بهيم على وجهه في الظلام ، لا يعرف في أي اتجاه يبحث.

وتتساءل الباحثة ، كيف تجاهل هارتمان هذه الظاهرة الواضحة دائما لنا ، ما الذي دعاه الى تقديم هذا التصور الغريب عن امكانية التساؤل عما هو غير موضوعي ، لماذا لم يضع للتصور بأن المعرفة الانسانية تقدم شيئا موضوعيا أو معطى ينمو بصورة مستمرة وفي هذا يكمن الوعي بالمشكلة ؟ لماذا قدم تصور امكانية التساؤل عن لاشيء محدد موجود في الفراغ لاتعرفه الا كتكلم مصاحب للمعرفة ؟

الوجود المتموضع فقط هو ما يمكنه ان يثير التساؤلات وأن يضع أفق أو يحدد ميدان التساؤلات ولن تستقر الاجابات الا في داخل هذا الاطار - أي في ميدان التوضع - ثم لنا حتى اذا افترضنا إستنتاج للوجود الذي لم يتموضع بعد ، فانه يجب على الأقل أن يكون الميدان ومكان الشيء متموضعين ، فهو فقط المكان

الذى يمكن اكتشاف شيء معين فيه. هنا فقط يمكن للسؤال أن يكون ذا معنى ،
السؤال عما إذا كان شيء غير ظاهر يمكن أن يظهر إذا ما شددنا الملاحظة.
لا يمكن لهذا "غير المتموضع" أن يقدم أى دليل على هذا السؤال ، أو أن يشير أى
نزعه أو ميل إلى دخول فى المتموضع ولكن يبدو أن هارتمان قد احتاج إلى هذا "غير
المتموضع" لى يقدم برهانه على مفارقة الوجود.

مرة أخرى تؤكد الباحثه فكرتها فتقول بأن إمكانية التساؤل عن هذا "غير
المتموضع" أى أحد جوانب الوجود التى لا تظهر للإنسان غير ممكنه ولا تقوم لدينا
على مفارقة الوجود ، ذلك أننا على هذا النحو نتجاهل أن الإنسان فقط هو ما يمكنه
أن يسأل ولا تصح هذه الإمكانيه إلا متى اتجه الإنسان إلى الوجود ، ليس الوجود
الذى يقع وراءه ، ذلك أن الوجود فيما وراء الإنسان "لا يمكن التساؤل عنه" ، فما
وراء الإنسان لا يعرف الإنسان شيئاً ، فعلم يدل هذا الذى يقع فى الظلام ؟ .

من هنا تخرج الباحثه بالنتيجة بأنه مادامت إمكانية التساؤل عن "ما فوق
الموضوع" غير ممكنه ، فلاوجود - وبالتالي - لوجود فى ذاته فيما وراء الفهم
الإنسانى^(١) .

وعلى جانب آخر ، نجد أنه على حين لم توفق الباحثه على تصور هارتمان
للوعى بالمشكلة وجد "بوخنسكى Bochenksi" أن هارتمان قد تناول هذه المسألة "مسألة
طبيعة المشكلة" تناولاً أصيلاً ومميزاً لم يسبقه إليه أحد ، ذلك أننا عندما
نتناول أى موضوع من موضوعات المعرفة فإننا مرعان ماكتشف أنه خليط من
المعروف وغير المعروف. يكمن فى واقعة أنه يمكن تمييز المشكلات بعضها من
بعض الدليل على أننا نعرف شيئاً ما عن المسائل التى نتناولها تلك المشكلات ومع
ذلك تبقى هذه المشكلة فى نفس الوقت أمراً غير معروف^(٢) .

(١) "Kanthack, Katharine " Nicolai Hartmann und das Ende der Ontologie " SS.103-107

(٢) Bochenksi, I "Europäische Philosophie der Ge .

ثالثا : حل معضلة تقدم المعرفة :

١ - بين تقدم المعرفة والوعي بالمشكلة :

لايجد هارتمان في الشروط العلمية للمعرفة حل معضلتى " معيار الصدق " و "الوعي بالمشكلة " فقط ولكنه يجد فيها أيضا ما أسماه " تقدم المعرفة " .

لقد رأينا في عرض " ظاهرة المعرفة " ان هارتمان يعنى " بتقدم المعرفة " محاولة الذات تخطى الحدود الموضوعية والتغفل في " مألوق الموضوعى " بأن تحاول أن تعوضه شيئا فشىء أى أن تكفل بتكريجيا لدخل الموضوع فى دلائله Objiciendum . ولم تكن هذه المحاولة من جانب الذات سوى نتيجة للوعى بحدود الموضوعية أى بأن هناك جزءاً من الموضوع لايمكنها معرفته ، أى معرفة ما بما هو غير معروف .

ثم رأينا فى الفصل الثالث فى عرض معضلات المعرفة أن تقدم المعرفة " ينتج عنه بالضرورة للمعضلة " كيف يمكن لمعرفة للمعرفة " ان تغلق معرفة ايجابية بشىء ما ؟ .

هكذا لم يكن " تقدم المعرفة " سوى نتيجة لضرورة " للوعى بالمشكلة " وهو ما سنجد فى القول الآن قبل عرض حل هذه المعضلة .

ليس الوعى بالمشكلة سوى شرط ضرورى لتقدم المعرفة ولكنه وحده لايفسر تقدم المعرفة ، " فالوعى بالمشكلة " ارتباط بين علاقة الإدراك ومألوق الموضوعى جاء نتيجة فهنا التركيب العلائقى للموضوع ، فالجزء غير المعروف من الموضوع متضمن فى الجزء المعروف ومن ثم فهو " معرفة ثلاثية " أى وعى سلبى بما فوق الموضوعى ، لايمكنه أن يتدلى هذا الحد ، فهذا التضمن - تضمن الجزء غير المعروف فى الجزء المعروف - لايفسر لنا كيف يمكن أن يتحول " الجزء غير المعروف الى شىء معروف " أما " تقدم المعرفة " فهو أيضا ارتباط بين علاقة الإدراك وما فوق الموضوعى ولكنه يجب أن يتدلى من مجرد وعى سلبى بشىء غير محدد الى وعى ايجابى بمألوق الموضوعى ، أى أن تدخل المعرفة فى ميدان محتويات جديدة دائما . يمكن للمعرفة أن تقوم بهذا لأن المستوى الجديد الذى تضمه لها ليس محتوى التركيب المدرك ولكنه محتوى موضوع المعرفة . لهذا لتقدم صفات سلبية وذلك حين تظهر للذات دائما وجوه جديدة للموضوع ولكن مع هذا يجب ان يكون هناك تقدم نشيط مشروط بمجهود واع

للمعرفة ، فالمعرفة باللامعرفة والحدس التلقائي أى المعرفة المسبقة Prevision
spontanée هما شرط للتقدم .

هكذا يصبح " الوعي بالمشكلة " شرط كل مجهود واع نقوم به المعرفة .
فالوعي بالاتطابق ينتج الاتجاه الى تطابق إيجابى . هنا يمكن ان نخلص بالنتيجة ان
نفس الشروط التى تجعل للوعي بعدم التطابق ممكنا يجب ان توضع فى الحسبان
عند " تقدم المعرفة " هذه للشروط يجب على الأقل ان تكون الشروط المسبقة . من
هنا يمكن القول أنه يكمن فى جوهر المشكلة ذاته - أى الجانب السلبى - شىء
إيجابى أو ميل لفهم أو استيعاب للشيء ، فالوعي لم يعد وعيا سلبيا تماما ولكن
الميل لفهم للمحتوى وعى قائم على شىء محدد ، لأن فهو ليس وعيا سلبيا تماما .

ب - بين تقدم المعرفة والمعرفة القبلية :

يقوم " تقدم المعرفة " على نفس العلاقة التى يقوم عليها " الوعي بالمشكلة " .
هذه العلاقة علاقة ثنائية ، فهى من جهة ارتباط انطولوجى بين الجزء
الموضوعى وما فوق الموضوعى ، ارتباط لا علاقة له بالمعرفة أو بحدود
الموضوعية . يتطابق مع هذا الارتباط نتيجة له ارتباط آخر معرفى بين ما تحول الى
محتوى المعرفة وما ليس بمحتوى بعد ، وحيث ان هذا الارتباط تيه الذات ، فإن
الوعي لا يرضى بالاكتمال بمعرفة هذا الارتباط ولكن يحاول تحقيقه فعليا ، أى أن
يكبر المحتوى - هكذا يحوى الوعي السالب بما فوق الموضوعى الدافع المعطى
للمعرفة لى يتخطى ذاته والارتباط بين العلاقات الذى يكتشفه الوعي السالب يجعل
التقدم ممكنا .

وإذا كانت المعرفة للقبلية والمعرفة البعيدة يقدمان معا الأساس المعرفى
للعنى بالمشكلة ، فإن كفايتهما تتضح هنا أيضا فكلاهما يخضع للتقدم .

فإذا بدأنا بالمعرفة القبلية ، فلنا نعرف أن كل حكم قبلى يتخطى بعموميته
وضرورته حدود المعرفة الفعلية ، فكل الحالات الممكنة تتحدد بطريقة موجبة
بالأحكام القبلية ، أى أن نعرف شيئا محددا عن هذه الحالات بصورة قبلية قبل أن
تصبح معطيات للخبرة ، فالشرط القبلى هو دائما شرط لكل خبرة ممكنة ، لا يكمن
دوره فقط فى الخبرة الفعلية .

ولكن الحدس القبلى ليس هو الشرط الوحيد لتقدم المعرفة ، فهناك لانهائية -
لدخل كل موضوع - لا تكمن فقط فى كاية الحالات الممكنة ولكن على العكس كل

حالة خاصة تحوى فى ذاتها لا نهائية ، فالموضوع الفردى لا نهائى فى ذاته ، فماهو موضوعى داخل هذا الموضوع لايشكل سوى قدر بسيط من الموضوع.

يكن الحل هنا فى أن الموضوع فى كليته - فى لانهائيته - يجب أن يخضع للمعرفة القبلية . تفسير ذلك عند هارتمان هو أنه اذا كانت حدود للموضوع لا توجد فى ذاتها وانما توجد بالنسبة لنا، وأن الحكم القبلى ذا القيمة لترسنتالية يقوم على مبادئ توجد فى ذاتها وتحدد الموضوع فى كليته سواء عرفنا بهذا لتحديد أم لا، والحكم القبلى يقوم على المقولات التى هى مقولات الموضوع والمعرفة فى نفس الوقت ، فان هذا يعنى أن الحكم القبلى يتخطى حدود المعرفة القبلية وأن شروط الموضوعية الجزئية للموضوع هى نفس نفس الوقت شروط امكانية مالفوق الموضوعى وشروط تكوين صورة الموضوع داخل الوعى ، فهى ذاتها مايبيرر المعرفة بمالفوق الموضوعى بنفس الطريقة التى تجعل بها المعرفة بالجزء الموضوعى ممكنة ، فاذا أضفنا الى ذلك ان مبادئ المعرفة التى تتضمن بعضها تتجانب مع مبادئ الموضوع التى تتضمن بعضها ، فان ديكالكترك المقولات هذا يقدم لنا قيمة مفارقة ، يقدم آداة ممتازة لتقدم المعرفة. لسنا فى حاجة لهذا الديالكترك لأى معرفة بمقولات أو مبادئ ، ولكنه يبرر لنا فقط المعرفة بتقدم المعرفة القبلية⁽¹⁾ .

ج - بين "تقدم المعرفة" والمعرفة البعيدة :

المعرفة البعيدة مثل سابقتها تخضع ايضا للتقدم ، فاذا كانت كلية الحكم فى المعرفة القبلية تقدم سلسلة لا نهائية من الحالات الممكنة وجودها اشكالى Problematique ، فإن التقدم فى المعرفة الحسية - والتى يوجد مصدرها فى الخبرة - تقدم ببطء مرتبط بالواقع . هذا التقدم ليس نتاج نشاط للذات ولكنه يعتمد على الوقائع الخارجية وارتباطاتها فهو مستقل عن مجهود المعرفة ، فتقدم المعرفة البعيدة تقدم يعتمد على شروط بعيدة ، أى أن تتابع المتركبات مشروط بظهور الظواهر الفيزيائية ، فلا يمكن لشهادة الحواس أن تقوم على الموضوع الا اذا كان هذا الموضوع أو تأثيره موجود بصورة واقعية.

هكذا يتقدم العنصران القبلى والبعدى داخل المعرفة تبعا لقوانين محددة ولكنها مختلفة ، فالمعرفة تتقدم لأن فى نفس الوقت فى اتجاهين ، كل منهما يتخطى الآخر ويتبع فى تخطيه قوانين مختلفة ، لايمكن بل من المستحيل على المحتويات التى

(1) PMC, Tome II, PP. 172, 175

تتزايد في الاتجاهين المختلفين أن تتلاقى فهناك توتر دائم بين هذين الميدانين ، ولكن المعرفة تقتضى لتحقيق محتواها التداخل بين العنصرين القبلى والبعدى ، فالمعرفة لاتعد معرفة حقة ، معرفة مفهومة يقينية الا متى لعب العنصران معا دورهما فى فهم الموضوع ، من هنا كان رد فعل الذات دائما وبصورة طبيعية هو محاولة القضاء على هذا التوتر بين العنصرين ولحلل التطبيق بدلا من عدم للتطبيق المتبادل ، ولكن ان يحدث هذا الا متى حدث انسجام أو تكيف بين الوقائع أو المعطيات الحسية التى تقدمها الحواس وبين الفروض والقوانين التى تقدمها المعرفة القبلية ، فالفروض والقوانين هى مايجب أن تضع للوقائع تفسيرها ، والوقائع بدورها هى ما تتأكد للفروض والقوانين بواسطتها ، فكل من الفروض والوقائع يجب أن تظهر لبعضها وتتجنب للأخرى ، عندئذ فقط يتحقق هدف المعرفة وهو المعرفة بالموضوع.

ولكن كيف يحدث هذا الانسجام أو التكيف بين الطرفين ؟

تختلف طريقة الانسجام أو التكيف أو تلاقى الطرفين من حيث الجانب الذى ننظر منه للمشكلة.

فإذا كانت المعرفة القبلية بالقوانين تسبق معطيات الخبرة ، فإن علاقتها " بما فوق الموضوعى " علاقة قبلية لا ترقى عن كونها مجرد فرض. تحتاج هذه المعرفة الى أن تكتمل بشهادة الحواس ، فما هو فرضى لا يصبح يقينا الا بعلاقته بالوقائع ، هنا تبحث الفروض عن الوقائع التى تتطابق أو تتسجم معها ، ولكن هذه الامكانية محدودة ، إذ ترتبط المعرفة الحسية بأنساق رموز محددة تتطابق مع جوانب محدودة من الواقع ، فالجزء الخاص بالمعرفة الحسية محدود ، هنا لا بد لتصور قبلية الأرض أن يتجه تجاه ميادين غير معروفة ومتى نجحنا فى إيجاد شهادة الحواس للملائمة له وهو ما لا يمكن للوقائع تبريره فان صفة " للفرضية " تختفى ويحل محلها اليقين.

وبالعكس اذا كانت المعرفة البعدية بالوقائع تسبق المعرفة القبلية بالقانون، فإن للعلاقة مع " ما فوق الموضوعى " - ومعها كل محتوى المشكلة - تكون علاقة يقينية قائمة على الوجود الواقعى. لا يصاب هذه العلاقة أى فهم عقلى - هنا لا بد ان ننشد اكتمال هذه للمعرفة بالمعرفة القبلية ، فالواقع يجب أن يفسر من حيث لمكانية وشروط وضرورة دخوله فى علاقات معروفة هذا يعنى ان ندرك القوانين التى يعتمد عليها. تكمن للصعوبة فى ان الفرض بطبيعته بشكل نسقا متحركا،

إمكانياته متعددة يمكنه ان يستوعب من الوقائع أكثر من " المحتويات التجريبية " التي جاء ليتطابق معها، وتكون للنتيجة محاولة تجميع " مادة تجريبية " إضافية للتكامل معه وهو ما لا يستطيع الوقائع أن تبرره ومن ثم تنشأ الحاجة الى فرض آخر أكثر ملائمة، هذا الفرض بدوره في حاجة الى وقائع تؤكده وهكذا.

هناك إذن بين جانبى المعرفة حالة توتر دائمة - حالة من عدم التوازن ناتجة عن أن كلا منهما يتقدم وفقا لقوانين مختلفة ، هذه للحالة من التوتر أو عدم التوازن أبدية أزلية ، ينشأ عنها ميل الى التطبيق يظف وراءه دائما مشكلات جديدة، من هنا لا تتوقف حركة المعرفة ولا تصل أبداً الى نهاية. لا تمنع هذه الصعوبات الداخلية التي تقابل تقدم المعرفة والحركة الدائمة التي تحدثنا عنها أن يكون هناك تقدم إيجابى ، لا يعنى هذا التقدم الإيجابى مجرد العملية التي نحاول بها الاقتراب من كليات الموضوع ولكن يعنى ان قانون التقدم ذاته هو أيضا معطى داخل عدم الاكتفاء وعدم الاتساق هذا. لسنا في حاجة الى افتراض علاقة جديدة تربط الوعى والموضوع وتتضاف الى محتويات المعرفة القبلية والبعيدة. هاتان المعرفةان تكفيان ، والأمر هنا يشبه الى حد كبير ماحدث في معيار الصدق الذى يظل معيارا نسبيا بمعنى أنه لو كان هناك ارتباط جديد خاص بين الوعى والموضوع لتحول المعيار الى معيار مطلق ولأصبح تقدم المعرفة تقدما غير محدود وهو ما لا تسمح به ظاهرة المعرفة⁽¹⁾ .

تفسير التقدم الإيجابى للمعرفة :

لسنا في حاجة إذن - لتفسير تقدم المعرفة - الى أى فروض ميتافيزيقية جديدة ، فالشروط العامة للمعرفة - والتي تكفى للوعى بالمعيار والوعى بالمشكلة - هى نفس الشروط التي يقوم عليها تقدم المعرفة. فالمعرفة القبلية والمعرفة للتجريبية كلاهما ادراك مفارق للموضوع ، كل منهما يخضع لقوانين مختلفة وجوانب مختلفة ، توجد شروطهما الأنطولوجية فى علاقيتين مختلفتين مستقلتين عن بعضهما ويربطان الأشياء الموجودة وتمثله داخل الوعى. جوهر كلا العلاقتين - العلاقة المقولية الأساسية والعلاقة الميكوفيزيقية - لامعقول ويشكل فى استقلاله عن كل نظرية وكل وجهة نظر أدنى فرض ميتافيزيقى ، بدونه لا يمكن تفسير مشكلة المعرفة.

عاما يتصادف - يلتقى - شكلا التمثل ، فإنه يجب على التمثل بطريقة أو بأخرى ان يتصادف مع الشيء ، ولكن بالعكس متى تخطى أحدهما الآخر بحيث

(1) Ibid, Tome II PP. 178, 180

لا تتصاف محتويات هذا مع ذلك - يتكون الوعي بعدم التطابق *inadequation* ، هناك إذن بالضرورة عدم اتفاق بين التمثيل والشيء ، ومتى حدث ميل للتلاقي ، فإن هذا الميل يجب أن يوجد أيضا لدخل التمثيل في علاقته بالشيء ، فالصورة يجب أيضا أن ترى للتطبيق مع الشيء ، فالتركيب المدرك يجب أن يحاول التطابق *s'adjuster* مع موضوع موجود وسيكون هناك ميل للتقدم نحو تموضع الوجود. يجب إذن أن يجد للتقدم المفارق للمعرفة صورة للتقدم للمحايث في الوعي وصورته ومتى كان لدينا وعى بالتقدم فإن هذا يعني أن التقدم للمفارق متحقق بواسطة توسط للتقدم للمحايث ، فالوعي في محايثه لا يمكنه أن يعرف بصورة مباشرة التقدم للمفارق ، لا يمكنه أن يثيره بصورة تلقائية أو يقوده ، فالتكيف *adaptation* إذن - من وجهة نظر الذات - ليس من البداية تطابق *adjustement* المعرفة والوجود ولكنه التكيف المتبادل لجانبين من المعرفة ، فالتكيف للمحايث يمكن أن يحدث تطابق *adjustement* بين المعرفة والوجود ، فمتى كان هناك وعى بالصدق ، فالاتفاق للمفارق مع الموضوع لا يكون ممكنا بالنسبة للذات الا كاتفاق محايث ، فالوعي بعدم التطابق *inadequation* للمفارق - في المعرفة باللامعرفة - مشروط بالوعي بعدم التطبيق للمحايث . نفس الأمر بالنسبة لتقدم المعرفة ، التطبيق للمفارق مشروط ويمكن فقط بواسطة التطابق للمحايث ، متى وصل الوعي في ميدانه الداخلي إلى تلاقي محتويين مركبين مختلفين فإنه يؤسس - بنفس الواقعة - تلاقي بين كلية محتوى التراكيبات المعرفية وتحديات الموضوع الواقعي المرئية داخل هذه التراكيبات.

على هذا النحو يصبح للتقدم التلقائي والوعي بالمعرفة ممكنا ، فالإدراك الإيجابية للمعرفة بمفروق الموضوعي - والمفترضة هنا - لالتقي ما هو جديد ، فهي موجودة داخل العلاقات الانطولوجية والتي تعد أيضا أساس الهوية المزدوجة التي نكتشفها داخل الاصل ودخل المقولات. لاتوجد هذه الهوية المزدوجة في حدود المعرفة للفعالية فقط ولكن في المعرفة الممكنة أيضا وتطبق على الموضوع غير المعروف أي ما فوق للموضوعي بنفس الصورة.

هكذا يشكل الصدق ومعياره ، والمشكلة وتقدم المعرفة جميعا جزءا من مجموعة مشكلات واحدة ، فهي مشكلات مستقلة نعم ولكن مصدرها واحد، ومن ثم فهي تخصص جميعا لنفس الحل.

تكن العلاقات بين هذه المشكلات الثلاث في ان تقدم المعرفة يبدو على أنه المشكلة التي تحرى الأخريتين والثنتين تكتملان داخل تقدم المعرفة. والخطأ وعدم التطبيق يعبران بصورة سلبية عن الهدف الذي يتجه اليه تقدم المعرفة ، أى للتطبيق الكامل بين الشيء وتمثله فلنقدم - بميله - ساهو الا محاولة لتخطي الخطأ وعدم التطبيق ، فهو لا يخضع لأى شروط أخرى غير شروط المعيار والاتجاه نحو التطبيق ، ولكنه مع هذا يختلف عنهما في صدوره عن طبقة أكثر عمقا من سابقتيه ، فإذا كان المعيار يظهر لنا للتباعد والانفصال وصفة الجزئية ، فإن تقدم المعرفة على العكس يردنا الى التلاقي والكمال والكلية ، ومادام الموضوع فى كليته يبقى دائما "ما فوق الموضوعى" - لأنه لانهائى وجزء من محتواه لامعقول - فإن تمثيل الموضوع يتحول الى "فكرة" الى فرض أبدي⁽¹⁾ . هذه الفكرة هى أكبر دليل على واقعية الموضوع ، إذ أنها ليست هى الموضوع أو الشيء فى ذاته ولكنها الصورة المتوقعة التى يكونها الوعى لكلية الموضوع ، وهى تتعارض مع صورة موضوع المعرفة المتحققة بالفعل والتي لا يمثل محتواها سوى محتوى جزئى ، ولكن هذا التعارض تعارض محلي داخل الوعى ليس هو التعارض بين الصورة والموضوع ، فالموضوع مفارق لفكرته مفارقة موضوع للمعرفة لصورته داخل الوعى⁽²⁾ .

وكما انتقدت لباحثه كاثاك Kanthack فكرة هارتمان فى الوعى بالمشكلة حين ذهبت الى أن امكانية التساؤل عن وجود غير موضوعى غير ممكنة ولا تلتنا على وجود فى ذاته للموضوع ، فإنها ترى بنفس الطريقة ان تقدم المعرفة لا يبرر وجودا فى ذاته.

١- ترى لباحثه ان هارتمان عندما فسر التقدم بأنه لجذاب للذات نحو الجوانب غير الموضوعية للموضوع قد وضع تصورا أنطولوجيا هو " قوة الجذب Sog " أو " سحر التوجيه Einweisungsmagie " بمقتضاه يتجه الانسان نحو الوجود . ترى لباحثه أنه إذا كان هارتمان قد اضطر الى افتراض " سحر التوجيه " هذا لكى يعطى معنى لحركات الفكر ، فله ملكان يجب أن يعنى بالجذب ، جذبا بصفة علمية ولكن كان يجب ان يعنى ان قوة الجذب تجذب دائما فى اتجاه محدد ، فإذا كان هارتمان قد وجد تبرير هذا الفرض فى ان المعرفة فى ذاتها هى علاقة وجودية توجد فى تركيب علاقتى وهذا يعنى

(1) Ibid, Tome II, PP. 13 - 184.

(2) Ibid, Tome I, P. 153

أنها يمكن ان تجد طريقها الى سائر العلاقات الأخرى أى ان تنتقل المعرفة مما يمكن عقلته الى ما لا يمكن عقلته ، ومن حيث ان كليهما شكلان من أشكال الوجود ، فان المعقول واللامعقول تربطهما علاقات لتكنولوجية يمكن للمعرفة ان تنتقل اليها ، فانه ما كان يجب - كملترى البلاشة - ان يتصور هارتمان هذا الانتقال لجوانب المعرفة انتقاليا يتم بنجاح بصورة تامة ، أى ان يمكن للمعرفة ان تتحرك في كل الاتجاهات ، كان يكفى فقط للقول ان المعرفة قد اكتسبت نتيجة التصور العلائقى اتجاها محددا والا لما كان هناك تقدم للمعرفة.

٢- اذا كان حل المشكلة يعنى لدى هارتمان تحول " مافوق الموضوعى الى " موضوعى" وفى ذلك برهان على أن " مافوق الموضوعى " لم يكن " لاشئ " ولكن يعنى أن شيئا ما كان موجودا بالفعل مما يصور امكانية معرفته ، ففى ذلك تأكيد على " الوجود فى ذاته " أى أن " الوجود فى ذاته " يتأكد بعملية تقدم المعرفة ، فعملية المعرفة هى التأكيد على أن هناك بالفعل وجودا فى ذاته يتخطى حدود الموضوعية ، موجود قبل تغلغل المعرفة ومستقل عنها، فان الباشئة ترى أن عملية للمعرفة - من حيث أنها الفهم العقلانى لما هو موضوعى - هى التأكيد على أن هناك شيئا ما يمكن للانسان أن يسأل عنه ولكنها ليست تأكيدا على وجود فى ذاته.

لايصح تقدم المعرفة الا لدخل اطار محدد لمسألة معينة ، فالتدخل المستمر فى الشئ لا يقف حجة على وجود فى ذاته ، اذ أنه يتوقف دائما على الانسان المتسائل الموجود ، الانسان الذى يجب أن يكون الوجود ظاهرا بالنسبة له بطريقة محددة ، أى يجب أن يكون هناك تركيبات متموضعة نتساءل عنها. دون هذا للتوضع لا وجود لعملية المعرفة ، خارج للفهم الانسانى لا وجود فى ذاته.

٣- من تقدم المعرفة لا يمكننا تدعيم " الأنطولوجيا " اذا كان هذا الانتشار للمعرفة يعنى تأكيدا أو برهان متزايدا للتركيب المعقولى. فمن قدر العلم أنه من الممكن أن يعاد النظر دائما فى مسلماته ومن ثم تظهر أشكال جديدة من السؤال ، هنا يتغير تخطيط التركيب للمعقولى ولما يؤخذ كاطار لعمليات التفكير فى هذا العلم.

يمكن لمسياق التطور للقديم ان يدخل فى تخطيط التركيب المعقولى الجديد ولكن وضع هذا القديم فى الجديد لا يمكن معرفته من الإطار القديم ، يمكن معرفة ذلك من خلال الاطار الحديث، وبالمثل لا يمكن ان نعرف بصورة مسبقة وذلك من الصياغة

الحالية للموضوعية كيف سيتم التساؤل في المستقبل وبأى طريقة ، فلنؤكد من خلال الخبرة وإمكانية تكهن الوجود Prognosticable من التخطيط الحالي لايضمنان فهم نمق المقولات فى كليته ، لايصح تقدم المعرفة انن الا فى اطار صياغة محددة تضع تساؤلات قائلوكفد يكون تأكفدا فقط على ما يصل عنه ، وللمدى الذى تستمر صياغة مسألة محددة فان هناك تأكفدا ، ولكن أن نتحدث عن تأكفد خارج صياغة مسألة معينة ، فهذا مالا معنى له⁽¹⁾ .

يتفق الباحث مع كاثاك فى أن للفكرة التى لى لوى عن الشئ فى ذاته لاتكنى لتبرير القول بالوجود الوقعى للشئ فى ذاته ، نضيف نقطة أخرى : يرى الباحث أن هارتمان لم يختلف كثيرا عن " كاتط " فى الاقرار بوجود شئ فى ذاته دون البرهنة عليه ، ذلك أنه اذا كان هارتمان ينتهى الى أن للفكرة التى لى لوى عن الشئ ذاته توجد لدخل للوعى ، فلقد جعلها " كقط " نعم ترنسننتالية ولكن من صنع العقل للخالص حين تحدث عن أفكار العقل للخالص الثلاث النفس لله والعالم، أى أنها نشاط للذات. لى لاتختلف هذه الأفكار عن أفكار هارتمان للموضوع فى ذاته ، فلا أفكار هارتمان ولا أفكار كاتط مشقة تجريبيا ، ثم اذا كان هارتمان يسل فى النهائية بأن تقدم المعرفة لن يصل بالموضوع الى موضعه نهائية له ، أى لن يصل الى معرفته بصورة كلية ، فان هذا لايفتلف عما قاله كاتط من أنه لا ملكة للفهم ولا للعقل للخالص بقاررين على لماننا بمعرفة الأشياء فى ذاتها.

وفى النهائية لاتجد أفضل من تجبر شتجمولر Stegmüller الذى رسم لنا صورة مجملة لحلول معضلات المعرفة على النحو التالى .

" المعرفة ممكنة ذلك لأن " العارف " و " المعروف " كلاهما موجودان، وكموجودان فانهما ينتميان لنفس للعالم . من هنا أمكن للموضوع أن يحدد الذات وكان من الممكن ان تعود للقوانين التى تحكم العالم الوقعى فتظهر فى محتويات الفكر. ولكن مفارقة الموضوع للمعروف للوعى العارف ليست مع هذا مجهولة، فهى موجودة حتى متى كانت هناك معرفة صحيحة ودقيقة ، من هذا لم يكن هناك معيار مطلق للصديق ، لأن الرضوح لذاتى صفة لمحتوى لوى فقط ، ويمكن فى نفس الوقت لمحتويات مختلفة للوعى - وهى للمحتويات التى تشير الى نفس الموضوع ولكن بطرق مختلفة - أن تكون - بسبب علاقتها المتبادلة سواء أكانت

(1) Kanthack, Katharina "Nicolai Hartmann und das Ende der Ontologie" SS. 106-110

علاقة اتفاق أو اختلاف - معياراً نسبياً للصنق لا يمكنه من حيث أنه معيار نسبى أن يستبعد كل إمكانية للخطأ. فى هذه العلاقة المتبادلة بين محتويات الوعي والمتأصلة فى حالات متنوعة من المعرفة يمكن أن نجد الدافع للبحث ونجد معه أساس صياغة المشكلة وتقدم المعرفة^(١).

(1) Stegmüller "Main Currents in Contemporary German, British, and American Philosophy" P. 226.

الفصل السابع

المعرفة بالوجود المثالي

رأينا أن مركز نقل المعرفة ينحصر في المعرفة بالموضوعات الواقعية وأن معضلات المعرفة بالوجود الواقعي معضلات فعلية تفرض نفسها في دراسة مشكلة المعرفة، فالتصور الأساسي للأنتولوجيا ينطبق أولا وقبل كل شيء على الوجود الواقعي، بمعنى أن الأنتولوجيا التي تقوم على الوجود المثالي علم لا يعرف سوى قدر بسيط من مشكلة الوجود، فالوجود الواقعي يشكل الجزء الأكبر للأنتولوجيا وعليه تقوم مشكلة المعرفة.

لا يمنع هذا - وفقا لهارتمان- من أن هناك موضوعات وجود مثالي ومعرفة مثالية. هذه المعرفة تخص أنتولوجيا للوجود المثالي، وإذا كانت ميتافيزيقا المعرفة تفرض نفسها من حيث أن موضوع المعرفة الواقعي موضوع ذو وجود في ذاته، فانه هنا أيضا في المعرفة المثالية تفرض الميتافيزيقا ذاتها، إذ أن موضوع المعرفة المثالية أيضا موضوع ذو وجود مثالي في ذاته مفارق للوعي. من هنا لم يكن من الممكن عزل أنتولوجيا الوجود الواقعي عن أنتولوجيا الوجود المثالي. كيف يرى هارتمان إذن هذا للوجود المثالي موضوع اهتمام نظرية المعرفة؟

الوجود المثالي وجود غير واقعي

ليس من السهل وضع تحديد من البداية لماهية الوجود المثالي كما يراه هارتمان إذ أنه يتميز عن الوجود الواقعي من عدة جوانب، فهما يتمايزان من حيث طريقة الوجود *Seinsweise* - وهو موضوع الفصل للتقدم - إلى وجود واقعي هو وجود الأشياء والحوادث والوقائع والأشخاص، وجود في زمان ومكان، وجود فردي جزئي إلحاجي، ذو بداية ونهاية قابل للصيرورة، وإلى وجود مثالي تمثل الرياضة والمنطق والقيم والجواهر موضوعاته، وجود كلي علم غير زمني⁽¹⁾.

ولكن هذا التمييز بين ميداني الوجود الواقعي والمثالي لن يكتمل إلا ببحث أنماط وجود كل منهما والعلاقات القائمة بينهما، إذ أنها هي - ما تظهر وفقا لهارتمان - الماهية الحقيقية لميدان كل وجود والمعنى الصحيح للواقعية والمثالية⁽²⁾ وهو موضوع الفصل الذي يليه.

لما التمييز بين الوجود الواقعي والوجود المثالي -مرفيا- وهو موضوع هذا الفصل فهو أن الوجود الواقعي موضوع للمعرفة القبلية والبعدية معا أما الوجود المثالي فليس سوى موضوع للمعرفة القبلية فقط.

(1) PMC, Tome II, P.193, New Ways P.26, GdO, S.83,84,85,289, MuW, S.292

(2) MuW, S.95,96,292

لا يعنى هذا وفقا لهارتمان أن الوجود المثالى وجود أنسى من الوجود الواقعى أو وجود محايث من حيث أن الشعور بالوجود يتطلب أن نقف وجهاً لوجه أمام واقعيات مادية. من الواضح أن الوجود المثالى ليس وجوداً مادياً. للوجود المثالى وجود فى ذاته، وجود ليس محايثاً للفكر. هنا يقترب هارتمان كثيراً من أفلاطون الذى أعطى للأفكار وجوداً فى ذاته ليضمن للمعرفة قيمة أصيلة، فعين ذهب أفلاطون إلى أن المعرفة التصورية هى المعرفة بالمعنى الصحيح، ثار التساؤل : وما الذى يضمن صدقها؟ وجد أفلاطون الاجابة لدى أحد سابقيه - بارميندس - المعرفة تطابق الفكر والواقعية أو الوجود. يجب أن يكون للمعرفة موضوعها للخاص، فإذا أردنا "التصور" أن يرقى الى مرتبة أنه "معرفة" فإنه يجب أن يأتى متطابقاً مع "واقعية" ما بمعنى ألا تكون الأفكار مجرد أفكار فى عقل الانسان. من هنا رأى أفلاطون أن حقائق الرياضيات ومثل الجمال والصدق والخير يجب أن تكون واقعية أى يكون لها وجودها المستقل عن معرفتها، فلو لم تكن موضوعات أفكارنا واقعية، لما كانت المعرفة ذات قيمة أصيلة، فالمعرفة للتصورية تفترض مسبقاً واقعية للموضوعات المجردة^(١).

ولكن هذا لا يعنى أن هارتمان قد جاء صورة طبق الاصل من أفلاطون فهو وإن كان يقدر لأفلاطون ادراكه منذ قرون عده أن الوجود المثالى يجب أن يكون وجوداً فى ذاته إلا أنه يأخذ عليه أنه قد جعل الوجود المثالى الوجود بالمعنى الصحيح، للوجود الوحيد الصحيح وخط من قيمة للوجود الواقعى ذى المكان والزمان معتبراً أشياءه وموضوعاته مجرد صور.

هذا التصور - وفقاً لهارتمان - يقلب الأهمية الأنطولوجية لشكلى الوجود، فكلاهما ذو وجود فى ذاته وكلاهما وجود بالمعنى الصحيح^(٢).

فإذا كان الوجود المثالى وجوداً فى ذاته، فإن هذه الصفة تعطى هارتمان الفرصة للتمييز بين سائر أشكال الوجود غير الواقعى. فالوجود المثالى من الطبيعى أنه ليس وجوداً واقعياً ولكن ليس كل أشكال الوجود غير الواقعى وجوداً مثالياً، فالوجود المثالى يتميز عنها جميعاً بأنه وجود فى ذاته.

(١) Thilly, Frank & Wood, Ledger "A History of Philosophy" Holt, Rinehart & Winston 3rd ed. 1966 P.77

(٢) PMC, Tome II, P. 196

من هنا يخرج أول ما يخرج الوجود بالمعنى الفينومينولوجي. آمن "هوسرل" بالنظرية القصدية لأستاده "برنتانو". وفقاً لهذه النظرية تصف "القصدية" الأفعال العقلية مثل الحكم والاعتقاد والرغبة والحب والكراهية... إلخ المهم في هذه الأفعال القصدية أنها لا تتجه إلى إبداء موضوعات مستقلة عنها ولكن موضوعاتها تعتمد عليها، فهي ما تخلف موضوعاتها.

هذه أحياناً أو للموضوعات وفقاً لهارتمان من حيث أنها لا توجد بطبيعتها. يمكن توجد بفضل الفعل القصدى، تظهر وتختفى بظهور واختفاء الفعل ومن حيث أنها لا ترتبط بواقعية موضوع ولكن بواقعية الفعل أو واقعية القصد لا يمكن أن تتصف بأنها وجود مثالي، نعم هي وجود غير واقعي ولكن وجود محايت فوجودها وجود قصدي وجود للذات Pour-soi لا بصاحب وجوداً في ذاته en-soi فالواقعي يوجد لذاتي من حيث أنى أساس القصد ولكنه لا يوجد في ذاته. لا وجود مثالي إلا للوجود في ذاته⁽¹⁾.

ولكن كيف يتصور هارتمان هذا الوجود المثالي في ذاته؟

الوجود المثالي بين الفكر والوجود الواقعي :

ليس الوجود المثالي إذن وجوداً واقعياً، فقد قلنا أنه ليس وجوداً فردياً، وليس موضوعاً للمعرفة البهنية وغير قابل للصوره. وليس هو من ناحية أخرى - وجوداً محايتاً من خلق فعل المعرفة، فموضوعاته ليست موضوعات قصدية ولكنها ذات وجود في ذاتها.

أين يقع إذن هذا الوجود المثالي في ذاته؟

يرى هارتمان أن هذا الوجود وجود وسط بين الفكر والوجود الواقعي، نعم هو وجود في ذاته ولكنه لا يرقى إلى مرتبة الوجود الواقعي في ذاته، كلاهما مفارق للوعى ولكن الوجود المثالي في ذاته أشد قرباً للوعى من الوجود الواقعي، ولكن هذا لا يجعل بينه وبين الفكر هوية واحدة، فمفارقة للوعى تجعله أرقى من الفكر، فالوجود المثالي وجود وسط بين الوجود الواقعي والفكر⁽²⁾.

لتوضيح العلاقة بين الوجود المثالي والفكر يرى هارتمان أن الفكر - مأخوذاً في ذاته - يحوى ممكنات أكثر مما يحويها ميدان الوجود المثالي - هذه الممكنات ممكنات تصويرية وليست أنطولوجية، بمعنى أنه من الممكن لفكرنا مثلاً أن يضع

(1) PMC, Tome II, P. 201

(2) PMC, Tome II, P.229, GdO, S.272, AdW, S.171

تخطيطنا (المبادئ - لنظرية axiomatique) هندسية لا تحوى أى تلقاض داخلى، نسق كامل، ومع هذا من الممكن لهذه النظرية أن تكون خاطئة أى ليست صحيحة صحة موضوعية، فهى شئ آخر تماما بخلاف نسق من المبادئ الهندسية ذى وجود مثالى فى ذاته.

يرى هارتمان أن التفرقة التى وضعها - ليننتر - بين العوالم الواقعية والعوالم الممكنة يمكن أيضا أن توضح للفرق بين ميدان الوجود المثالى وميدان الفكر من حيث أنها تفرقة بين واقعية مثالية تحوى وجودا فى ذاته وأنساق تصورية ممكنة.

فالوجود المثالى يحوى إمكانية أكثر من الوجود الواقعى ولكن بمقارنته بالفكر فهو عالم ثابت ومحدد، نسق محدد. فلو أخذنا نسقا من الهندسة، نمسقا كائيا مثاليا فإننا نجد أنه بدخل هذا التركيب المحدد تخضع المتغيرات ذاتها لقوانين محددة فهو تركيب خاص يتفق فى نفس الوقت مع عالم واقعى. هذا يعنى أن الوجود المثالى existence والفردية تتضمن إليه وتشير إلى حالة خاصة ذات صفات أنطولوجية إذ لا مكان فى الوجود المثالى للفردية، فهو دائما وجود كلى، تركيب يوجد بذاته فى حالات مختلفة. فما هو محدد وموضوعى فى الوجود المثالى يأخذ شكل القانون الذى يندرج تحته عدد لا نهائى من الاحالات الجزئية.

أما الصلة بين الفكر والوجود المثالى فهى صلة مختلفة، فمن الممكن أن يتفقا فى المحتوى ولكن هذا ليس ضروريا، فالفكر البشرى من حيث أنه محدد وشروط لا يمكنه أن يعنى بالوجود المثالى فى كليته، فهو أقل تحديدا ومحتواه أقل ثراء لأنه لا يعنى بالوجود فى كليته. من أجل هذا كان الفكر أكثر عمومية ويحوى إمكانات أكثر ولكنها إمكانات تصورية وإيمت أنطولوجية.

بهذا المعنى يقع الوجود المثالى وسطا بين الفكر والوجود الواقعى فهو وجود محدد ولكن كثاتون وليس كحالة فردية، فهو ميدان إمكانات ولكنها إمكانات محددة.

بنفس الطريقة يحتل الوجود المثالى مركزا وسطا من حيث نمطية الوجود. لا يمكن تحديد الوجود المثالى بنفس الصورة الإيجابية التى نعرف بها الوجود الواقعى، يمكن تحديده بطريقة غير مباشرة، فالوجود الواقعى ليس ميدان إمكانات ولكنه ميدان للحالات الجزئية، أما الفكر فيأتى على الطرف الآخر كإحدى درجات

الوجود من حيث أنه لا يحوى وجودا فى ذاته، فهو أقل للميلادين الثلاثة تحديدا وأكثرها إحتواء لممكثات^(١).

من هنا نرى أنه إذا كان هارتمان يميز بين الميلادين الثلاثة فإن هذا لا يعنى استقلالا تاما أو عزلة تامة، فالوجود المثالى ليس عالما ثانيا إلى جانب الوجود الواقعى ولكن يجمعهما معا تمييج واحد، فكما رأينا فى المثال الخالص بنسق الهندسة المثالى لا يمكن فصل الوجود المثالى عن الوجود الواقعى بل هو أحيانا العنصر التركيبى للوجود الفردى للواقعى، فهو أساس الوجود الواقعى. نعم هناك موضوعات مثالية لا يمكن أن تكون واقعية - مثل الاعداد الخيالية والأماكن اللاقليدية - ولكنها مع هذا ليست فكرا محضا ولكن موضوعات حقيقية^(٢).

أين يمكن أن نجد هذا الوجود المثالى فى ذاته والمفارق للوعى ولذى وضعه هارتمان موضعاً وسطا بين الوجود الواقعى والفكر؟.

صورنا الوجود المثالى:

أ - المثالية المستقلة Freie Idealität

للوجود المثالى صورتان، المثالية المستقلة والمثالية غير المستقلة anhangende Idealität. يعنى هارتمان بالمثالية المستقلة أن الوجود فى هذه الحالة لا يمثل داخل شئ آخر ولا يعتمد فى وجوده على غيره، باختصار، المثالية بهذه الصورة ليست "جوهر الوجود الواقعى" ولكنها موضوعات مثالية بطبيعتها توجد فى ذاتها بطريقة مستقلة ولا تقوم على أية واقعية ليست مستقلة^(٣).

هذا الشكل من المثالية هو ما نتصف به سائر أشكال المنطق والرياضيات وميدان القيم. يمكن مع هذا لهذه التركيبات -على اختلافها- أن تكون تركيبات لموضوعات واقعية ولكن هذا لا يعنى أنها بالضرورة كذلك. تتصل تركيبات المنطق والرياضيات بلاشك بالواقع، فهى تكون قانون سائر الميادين ودورها مهم للواقع، إلا أن هذا لا يؤثر فى الوجود المثالى الذى تحويه هذه التركيبات سواء أجاز الواقع متطابقاً معها، أم انتظم الفكر الخالص داخل للوعى بناء عليها^(٤).

فإذا بدأنا بالرياضيات، فإن هارتمان هنا ليس رائدا. تنسب الريادة إلى كانتط، فلم يؤسس كانتط للوجود الرياضى على الفكر ولكن على الحدس والمعرفة الرياضية

(١) PMC, Tome II, P.230,281, MuW, SS. 300-302

(٢) GdO, S.280

(٣) Ibid, S. 267

(٤) PMC, Tome II, P. 198

ليست بديهية ولكنها قبلية، وليست تحليلية ولكنها تركيبية وليست مفارقة ولكنها ترانسندنتالية، فقد أدرك بوضوح أن الوجود الرياضي وجود مثالي وليس وجودا ممكنا، وجود عيني concrete جزء لا يتجزأ من الوجود المثالي في ذاته.

من هنا فقد رأى كلاهما في الوجود الرياضي وجودا كلياً وضرورياً ومن ثم فقد رفضا معا "التجريبية الرياضية" التي ترى في الرياضيات تجريدا للتركيبات للمثالية للأشياء^(١).

وفقا لهارتمان، يجب أن نميز بين التصور والموضوع والحكم الرياضي، فتصور "الشكل متعدد الأضلاع" مثلا ليس له زوايا ولكن للشكل زوايا ما يشير إليه الحكم هو الشكل نفسه أي الموضوع وليس للتصور، فالصدق أو الكذب يشيران إلى الموضوع نفسه وليس للتصور. من هنا كان الموضوع الرياضي يحوي وجودا في ذاته، ما فوق موضوعي، مستقل عن الصيرورة أو عن امكانية معرفته، لا يتأصل في الحكم، مثله في ذلك مثل الموضوعات الواقعية المستقلة عن الأحكام^(٢).

من أجل هذا رفض هارتمان "الحسسية الرياضية" التي وفقا لها ليست بموضوعات لرياضة سوى موضوعات حسية محالّة للوعي وليست موضوعات ادراك مفارق. يرى هارتمان أن الرياضيات بدون ادراك لا معنى لها لأنها على هذا النحو علم بلا موضوعات، ليست سوى لعبة تنظم وفقا لقواعد خاصة^(٣).

فإذا انتقلنا إلى ميدان القيم^(٤) فقلنا نجد أنه أكثر ميلان الوجود المثالي انفصالا عن الواقع، فهو لا يخبرنا عما يوجد ولكن عما يجب أن يوجد، لا مستقل فقط عن الواقع ولكن الواقع أيضا مستقل عنه، والإستقلال هنا استقلال مزدوج. يميز هارتمان بين القيم والوعي بالقيم والاحساس بالقيم، فالقيم ذات وجود مثالي مستقل، أما الاحساس بالقيم فلا يحدث كإدراك مسألة واقعية يكفي أن تكون أمامي فأدركها ولكنه يتوقف على الإرادة، إرادة الإدراك والتعرف على القيمة.

وإذا كانت القيم ثابتة لا تتغير، فالوعي بها هو موضوع التغير، فالشجاعة والعدل قيم لا تتغير ولكن مدى صحتها كقيم يتغير وفقا لظروف تاريخية مختلفة، ثم أن الائتمان يتصف بنقص الوعي بالقيم، من هنا لم يحدث أبدا وعي بالقيم جميعها

(١) Samuel, Otto "Foundation of Ontology" P. 132, 134

(٢) GdO, S.245

(٣) Ibid, S.249

(٤) مشترك الحديث عن ميدان المنطق لفترة قديمة، يكون الحديث عنه فيها مناسباً أكثر.

فى مرحلة تاريخية واحدة ولكنها كانت تختلف من مرحلة تاريخية لأخرى. المهم لدينا الآن -فى هذه الققرة- أن ميدان للقيم ميدان وجود فى ذاته وهى أكثر الميادين المثالية إنفصالا عن الواقع⁽¹⁾.

ب- المثالية غير المستقلة:

إذا كانت الرياضية والمنطق ولقيم تشكل الميادين المستقلة للوجود المثالى فى وجودها وقيامها بذاتها وفى عدم اعتماد وجودها على غيره، فإن المثالية المتصلة تمثلها -جواهر الواقع- وهى كما يسميها هارتمان أحيانا - للوجود المثالى الواقع- ، لا توجد إلا فى وجود الواقع. لا يعنى هذا أن الوجود فى ذاته للجواهر ذو طبيعة مختلفة عن الوجود فى ذاته للرياضيات والمنطق والقيم ولكنه يقف كليل على أن الوجود المثالى وجود وسط بين الوجود للواقعى والفكر، فهو ليس هذا ولا ذلك.

يرجع هارتمان الفضل فى اكتشاف هذا الشكل من الوجود المثالى لهوسرل فى منهجه الخاص "بوضع الوجود بين قوسين" - ضمن الجواهر - هذا المنهج هو ما أدى إلى اكتشاف هذا الشكل من الوجود المثالى، فالوجود المثالى لم يعد قاصرا على الرياضيات ولكن للجواهر - الجواهر الكلية - تدخل أيضا ضمن نطاق أشكال الوجود للمثالى، هذه الجواهر لا تظهر بنفس الصورة المستقلة التى تظهر بها موضوعات الرياضية والمنطق والقيم ولكنها التركيبات المثالية الضرورية التى لا يمكن أن تظهر الا فى اتصالها بواقعية ليست مثالية⁽²⁾.

ولكن يعيب هذه الجواهر أنه يظهر فيها الصراع بين "اللاواقعى" و "الوجود فى ذاته"، ذلك أننا لا نستطيع من البداية أن نقرر اذا كان الميدان الذى يظهر فيه الجواهر يحوى وجودا فى ذاته أو لا.

المعرفة القبلية وسيلة المعرفة بالوجود المثالى فى ذاته:

الوجود المثالى على هذا النحو الذى قدمه هارتمان هو قط مجال اهتمام مشكلة المعرفة، فإذا كان يتفق - فى صورتيه- مع الموضوعات القصدية فى أنها جميعا موضوعات غير واقعية، الا أنه يتميز عنها بأنه ذو وجود فى ذاته - وهذا هو ما يجعله مجال اهتمام مشكلة المعرفة من حيث أن للمعرفة -كما يحددها هارتمان- دائما اتجاه نحو ما هو فى ذاته.

⁽¹⁾ Ibid, S.310

⁽²⁾ Ibid, S.268,282, PMC, Tome II, PP.198-200

ولكن كيف يمكن للوعي أن يميز بين شكلى الوجود غير الواقعى - الوجود المثالى فى ذاته والوجود القصدى؟ كيف يمكن أن نفصل مثلاً بين التركيبات الخيالية والوجود فى ذاته المثالى فهى جميعاً معطيات للذات؟

يرى هارتمان أن سقر أشكال الوجود غير الواقعى لا يمكن معرفتها إلا بصورة قبلية، من حيث أنه لا مجال للحديث هنا عن خبرة حسية، المعرفة "القبلية" هى الوسيلة الوحيدة للمعرفة، يتفق فى ذلك الوجود القصدى - الوجود للذات - والوجود المثالى فى ذاته.

ولكن يكمن الاختلاف بينهما فى المعنى الصحيح "القبلية". فالمعرفة القبلية بالمعنى الصحيح هى تلك التى يتجه فعل المعرفة فيها نحو إدراك موضوع ذو وجود فى ذاته، فإدراك الموضوع هو الفعل القبلى الصحيح الذى يصح وصفه بأنه "فعل المعرفة". من هنا رأى هارتمان أن "الفعل القصدى" ليس فعلاً للمعرفة بالمعنى الصحيح من حيث أنه ليس إدراكاً لموضوع بقدر ما هو خلق له، نعم هو فعل قبلى ولكنه لا يرقى إلى درجة المعرفة، فالقبلية المحايدة لا تكفى لتبرير المعرفة ولكننا فى حاجة لقبلية مفارقة، لالتقاء بين تركيب المعرفة وموضوعه الخارجى. هذا الاتفاق هو ما يبرر لنا الحكم بما إذا كان تركيب المعرفة تركيباً حقيقياً أم محض نتاج للخيال.

يجد هارتمان أن كائط قد شعر قبله بهذا الخطأ - خطأ تصور المعرفة القبلية كاتجاه فقط نحو موضوع قصدى من خلقها، وهذا ما جعل كائط - حين طرح مسألة "القيمة الموضوعية للأحكام التركيبية القبلية"، يتساءل عما إذا كان ما يمثل بصورة قبلية يمكن أن يتفق مع موضوع حقيقى للمعرفة لو لا⁽¹⁾.

ومع هذا يشك هارتمان فى القيمة الموضوعية التى اقترحها كائط فهى دائماً - من وجهة نظره - فى حاجة إلى أن تستنتج بطريقة معينة. فرغم المجهود العظيم الذى قام به كائط فى - الاستنباط الترنسندنتالى للتصورات الخاصة للفهم - من أجل تأسيس القيمة الموضوعية للمقولات، إلا أن هارتمان يأخذ عليه أنه يمكن تأسيس هذه القيمة بطريقة أخرى - وهو ما سنراه بوضوح فى الفصل الخاص بالمقولات - ليست الطريقة التى قدمها كائط هى الطريقة الوحيدة الصحيحة، فهذه القيمة فى الحقيقة ليست مؤسسة ومن ثم ليس الحكم التركيبى القبلى مأخوذاً فى ذاته سوى حكم مسبق، لأنه حكم يحمل على شئ قبل أن يولد هذا الشئ، أى قبل أن

(1) Körner, S. "Kant" a Pelican Book, 1st ed. 1955, P.45

يكون معطى لنا. هذا يعنى أنه قد يتفق مع موضوعه وقد لا يتفق، فهو قد يكون صحيحاً وقد يكون خطأ ولكنه فى الحالتين حكم قبلى.

لهم لدى هارتمان أن هناك واقعيات مثالية وأن وسيلة معرفتها هى المعرفة القبلية معرفة جوهرها للحدس والمعطى المباشر^(١).

جواهر المعرفة القبلية (قبلية مفارقة):

يرى هارتمان أن المعرفة القبلية لا يمكن أن تكون سوى حدس لمعطى مباشر هو الوجود المثالى، هذا الحدس ادراك حقيقى apprehension مثله فى ذلك مثل التمثال غير الحدسى، ولكن أن تكون المعرفة القبلية حدساً لمعطى مباشر قد يوحى بأن الوجود للمثالى فى كليته معروف يمكن حدسه^(٢).

يرى هارتمان أن الوجود المثالى - كوجود فى ذاته - لا يمكن حدسه فى كليته، فهو فى صلته بالوعى كوجود فى ذاته قريب منه وبعد عنه، ذو صلة بالوعى وغريب عن الوعى، وعينا ليس مجهزاً لملاحظته ولكنه يبقى مع هذا قريب منه^(٣).

يشرح صامويل Otto Samuel علاقة الوجود المثالى بالوعى تلك التى تبدو غريبة بأن ما يعنيه هارتمان بقرب وبعد الوجود عن الوعى وصلته به وغرابته عنه فى نفس الوقت بأن الوجود المثالى كوجود غير واقعى أقرب لى أن يكون فكراً وهذا هو ما يجعله قريباً من الوعى ولكنه فى نفس الوقت بعيد عنه كوجود فى ذاته وهذا هو نفس ما يعنيه هارتمان بأنه ذو صلة بالوعى وغريب عنه، أما أن وعينا ليس مجهزاً لملاحظته، فهو ليس مجهزاً لملاحظته كوجود مثالى Extant وليس كوجود مثالى Being^(٤).

يرى هارتمان أن صلة الوجود المثالى - كوجود فى ذاته - بالمعرفة تشبه لى حد كبير صلة الوجود الواقعى فى ذاته بالمعرفة، لا يمكن معرفة ميدان الوجود المثالى فى كليته، فلو كان من الممكن معرفته فى كليته لما كان هناك مبرر للحديث عن مشكلات تعترض سبيل المعرفة القبلية المثالية. يجد هارتمان فى التقدم الذى تحرزه الرياضيات تذكيراً لا يمكن تفنيه على أننا لا نعرف للوجود المثالى فى

(١) PMC, Tome II, PP.205-210

(٢) PMC, Tome II, P.212, GdO, S.244

(٣) GdO, S.272

(4) Samuel, Otto "A Foundation of Ontology" P. 137

(*) سيتم شرح التمييز بين الوجود والموجود فى الفصل القادم.

كليفته، هناك إذن حد لموضوعية الوجود المثالي وهناك ميدان ما فوق الموضوعي" الذي تمارس فيه المعرفة القبلية تقدمها، كما أن هناك لا معقولة في الوجود المثالي⁽¹⁾ يجد هارتمان في العدد المفارق وفي نسبة ضلع المربع إلى إقطر أمثلة على لا معقولة الرياضيات. ويجد أيضاً في القوانين الأساسية للمنطق أمثلة على لا معقولة المنطق، كما أن هناك لا معقولة في أكثر محتويات القيم عومية وتعقيداً⁽²⁾. إلى هذا الحد لا يوجد اختلاف بين القبلية المثالية والقبلية الواقعية فهي في الحالتين معرفة قبلية مفارقة تتجه نحو وجود في ذاته، ولكن المعرفة القبلية لم تكن تكفي لمعرفة الوجود الواقعي الملموس، ومن هنا فقد رأينا أن المعرفة للبعيدة قد اشتركت معها في المعرفة بالوجود الواقعي، ولكننا هنا في ميدان الوجود المثالي حيث لا وجود فيه لوقائع أو حالات فردية، لا وجود سوى لما هو عام وكلي، لا وجود سوى لميدان الجواهر للكلية الخالصة، فلنسا في حاجة لمعرفة هذا الميدان إلا للمعرفة القبلية⁽³⁾.

المعرفة القبلية المثالية – حدس مباشر وغير مباشر:

رأى هارتمان أن معرفة الوجود المثالي تشبه تماماً طريقة معرفة الوجود الواقعي ولكن المعرفة الواقعية تتكون من عناصر قبلية وبعدية، ولا وجود لدينا في المعرفة بالوجود المثالي سوى لمعرفة قبلية حدسية. يرى هارتمان أن المعرفة القبلية ذاتها تنقسم إلى شكلين من الحدس، حدس مباشر وغير مباشر. الأول معرفة مباشرة أو حدس مباشر لظاهرة مفردة ومن ثم فهو يقوم بنفس الدور الذي يقوم به العنصر البعدي في المعرفة الواقعية، أما الثاني فيأخذ شكل المعرفة بالاستنباط من حيث أنه حدس للعلاقات القائمة بين الحدوس المنفصلة وهو ما بعيد تأسيس الارتباط بينها ومن ثم فهو يلعب الدور الذي يلعبه العنصر القبلي في المعرفة الواقعية. بانقسام المعرفة القبلية إلى شكلين للحدس يصبح معيار صدقها تركيباً علائقياً مثلاً أن معيار صدق المعرفة للواقعية تركيب علائقي. الاختلاف الوحيد بين المعرفة للواقعية والمعرفة للمثالية أنه إذا كانت العلاقة السيكوفيزيكية هي ما تضمن المعرفة، البعدية والعلاقة المقولية الأساسية هي ما تضمن المعرفة القبلية، فإننا هنا في المعرفة المثالية نجد أن العلاقة للمقولية الأساسية هي ذاتها ما يضمن شكل الحدس.

⁽¹⁾ PMC, Tome II, P.211,214

⁽²⁾ تحدثنا عن لامعقولة الوجود للمثالي بالتفصيل في الفصل الرابع.

⁽³⁾ PMC, Tome II, P.216

والآن إلى تفصيل القول:

رأى هارتمان أن المعرفة بالوجود المثالي لا يمكن أن تكون سوى حدس ولكن حدس الموضوع المثالي لا يمكن أن يكون مباشراً، فالوعى التلقائي لا يمكنه حدس أى جوهر منفصل بصورة مباشرة مثلما لا يستطيع فصل وعزل الأحساس باللون فى المعرفة الواقعية، لا يمكن حدس أى جوهر الا فى قيامه أو وجوده فى علاقات مع بقية الجواهر الأخرى المعطاه فى كليتها تماماً مثلما أن الألوان ليست معطيات بصورة مباشرة ولكن تدخل التركيب الكلى المكون للادراك الحسى، لموضوعات الوجود المثالي "معطيات" للوعى بنفسى الطريقة التى تكون بها للحالات الفردية فى الوجود الواقعى معطيات⁽¹⁾

من ههنا رأى هارتمان أنه يمكننا تمييز شكلين مختلفين من الحدس داخل المعرفة القبلية، الحدس المباشر والمعرفة بالإستبطاء.

الحدس المباشر حدس لمحتويات جزئية أو ظواهر مفردة تتصف بصديق داخلى مطلق أما الحدس غير المباشر فهو حدس للعلاقات التى يؤسسها بين المحتويات وهى العلاقات التى لا يمكن ملاحظتها الا فى وجودها، هذا الحدس يأخذ شكل الاستدلال أو البرهان، فى مقارنته بالحدس المباشر فهو أكثر عمومية مثلما أن المعرفة القبلية فى المعرفة الواقعية أكثر عمومية من المعرفة البعدية - ولكن مع ملاحظة الاختلاف فى أن عمومية المعرفة البعدية ترتبط بفردية الحالات التجريبية، هذا للتعارض بين هذين للشكلين تعارض نسبى أقل من التعارض بين قطبى المعرفة الواقعية ولكنه إن دل على شئ فإمّا يدل على أن هناك "لحظتين" فى المعرفة المثالية تشبهان لحظتى المعرفة البعدية وهما ما يجعلان معيار صدق المعرفة المثالية تركيباً علائقياً⁽²⁾.

يطلق هارتمان على الحدس المباشر - والذي يلعب الدور الذى يقوم به الإدراك الحسى فى المعرفة القبلية اسم الرؤية القبلية *Vision a priori* أو الإدراك الحسى القبلى هذا الحدس رغم أنه لا يتم الا فى وجوده فى علاقات ولا يتم الا بواسطتها فإنه مستقل عن الحدس غير المباشر استقلالاً نسبياً⁽³⁾.

(1) PMC, Tome II, P.236, AdrW, S. 172

(2) PMC, Tome II, P.234

(3) Ibid, Tome II, P.235

بهذا للتصور للمعرفة القبلية يقترب هارتمان من ديكارت الذى رأى أننا نصل إلى معرفتنا بالأشياء بفعلين هم الحدس والاستنباط. الحدس عند ديكارت هو الرؤية العقلية المباشرة التى يترك بها العقل الحقائق ادراكا صحيحا لوضوحها وتميزها أو هو "تور فطرى" أو "غريزة عقلية" نكتسب بها لا المعانى والافكار فقط ولكن الطبائع البسيطة أيضا. أما الاستنباط فهو استنتاج شئ من شئ آخر أو حقيقة من الحقائق على أنها نتيجة حقيقة أخرى، فهو فعل عقلى بواسطته نستخلص من شئ لنا به معرفة يقينية نتأخ لتلزم عنه، فهو انتقال من حقيقة لأخرى. هذا الاستنباط يأخذ من الحدس نقطة بدايته ولكنه وإن كان ينطلق من الحدس فإنه أقل مثانة منه لحدوثه فى زمن ولحاجته إلى الذاكرة التى كثيرا ما تخون الإنسان^(١).

يرى الباحث أن هارتمان وديكارت يتفقان فقط فى أن المعرفة للقبلية ليست حدسا مباشرا ولكنها تعتمد على الاستنباط الى جانب الحدس، ولكنهما يختلفان تماما فى معنى "الاستنباط" الذى أراده كل منهما، فالاستنباط الذى يعنيه هارتمان ليس هو الاستنباط الديكارتى الذى يعنى استنتاج حقيقة من أخرى ولكنه حدس للعلاقات والشروط القائمة بين الجواهر المنفصلة دون أن يكون هو ذاته محتوى فى هذه العلاقات.

العلاقة المقولية الأساسية علاقة تحكم الحدس غير المباشر:

هنا يجب أن نبدأ بتوضيح نظرة هارتمان لميدان المنطق، إذ عليها يمكن فهم العلاقة المقولية الأساسية:

ان لناظر فى أى كتاب مدرسى للمنطق يجد أن المطلق -فى تعريفات الكثير من الفلاسفة- دراسة لشروط ومبادئ للتفكير الصحيح أو هو العلم الذى يميز بين الأحكام والعمليات الذهنية للصحيحة والأحكام والعمليات الذهنية غير الصحيحة -الفاسدة- ومن ثم فالمنطق دراسة للتفكير كعملية سيكولوجية، قوانين المنطق هى قوانين الفكر^(٢).

هذه للنزعة السيكلوجية لتت اجتاحت المنطق زمنا طويلا سببها اشتراك العلمين فى ألفاظ ومفردات ومسائل ولحدة كالادراك والتصور والحكم والاستدلال

(١) عثمان أمين "ديكارت" مكتبة النهضة المصرية - الطبعة الثالثة - ١٩٥٣ - ص ٦٦ - ٦٩

(٢) Mourant, John "Formal Logic" The Macmillan Company, New York, Collier - Macmillan Ltd., London, PP.1,2

مما جعل الكثير من علماء المنطق يلجئون في دراساتهم المنطقية إلى علم النفس بحيث يبدو المنطق دون مبالغة فصلا متمما لذلك العلم^(١).

يرجع الفضل لهوسرل في تحريره للمنطق - من هذه النظرة السيكلوجية^(٢). نعم لم يكن هو أول من لاحظ هذا الخلط وهذا العيب - فقد أوضحه كلف في عبارة له^(٣) ولكنه كان الفيلسوف الذي أخذ على عاتقه القيام عمليا بهذه الخطوة.

لقد رفض هارتمان أيضا هذه النظرة السيكلوجية رفضا تليا ، للمنطق لدى هارتمان وجود أنطولوجي مثالي في ذاته مثل الوجود الرياضي والجواهر وميدان

(١) ثابت القندي "صول المنطق لرياضى" دار المعرفة للجمعية - ١٩٨٧ ص ٥٢-٥٤

(٢) بدأ هوسرل مشواره كفيلسوف في الهجوم على "الاتجاه السيكلوجى" الذى هو محاولة رد قوانين المنطق والرياضة الأساسية إلى تميمات سيكلوجية عن الطرق التى يفكر بها الناس. ودون الإستغاضة فى التفاصيل، يرى هوسرل أن فكرة (قوانين الفكر) فكرة غامضة، قد تعنى طريقة للتفكير التى يمارسها الانسان فى العادة، وقد تعنى المستويات التى تحدد ما اذا كان الانسان يفكر بالطريقة التى يجب أن يفكر بها بالفعل أم لا.

يرى هوسرل فى موضوع آخر أن أى نظرية ترد المنطق إلى علم النفس نظرية لا بد وأن تقع فى الدور، ذلك أننا لا يمكننا أن نستلبط أو نستدل على أى شئ من أى شئ آخر إلا باستخدامنا لقواعد استدلال معينة، بمعنى أننا فى حاجة إلى قواعد منطقية للفوضى فى موضوعات علم النفس، فلم النفس ذاته فى حاجة إلى قواعد منطقية، فرد المنطق إلى علم النفس لا يعنى سوى أن علم النفس يفترض المنطق. راجع فى ذلك

Alston, William & others ed. "Readings in the Twentieth Century Philosophy" The Free Press of Glencoe, P. 623

(٣) يقول كلف: "لم يستطع المنطق أن يتقدم إلى اليوم خطوة واحدة للأمام فهو علم يبدو مغلقا مكتملا وإذا ظن بعض المحدثين أنهم وسعوا من نطاقه. بادخال فصول سيكلوجية عن قوى المعرفة المختلفة. الخيال والنكاه... الخ - أو بادخال فصول ميتافيزيقية عن أصل المعرفة أو عن أنواع اليقين المختلفة باختلاف الموضوعات - المذهب المثالى - مذهب التشك - أو بادخال فصول أنثروبولوجية - عن الاحكام المسبقة، أسبابها وعلاجها لما ذلك الالجهل منهم بطبيعة العلم المنطقي الخاصة .. ان مجال للمنطق محدد فهو علم، غرضه الإيجاد استعراض ويرهان القواعد الصورية لكل تفكير سواء أكان للتفكير قبليا أو مكتسبا من التجربة". (من مقدمة نقد العقل للخالص)

Kant, "Critique of Pure Reason" B VIII, B IX, P.17,18

* مثما يرفض هارتمان الاتجاه السيكلوجى فى المنطق ، فقد سبق وأن رفضه فى ميدان المعرفة رفض أن تكون المعرفة والميتافيزيقا علم نفس خالص ، فالمعرفة ذات جانب سيكلوجى ولا ترد فى كلياتها إلى عناصر ذاتية. راجع فى ذلك الفصل الأول ص .

القيم. فواليدته قوانين لطوبولوجية لا تشكل سوى حد، بسيط من القوانين العلائقية للميدان المثالي. فواليدته المينار المثالي جزءه الأكبر غير قابل للمعرفة. لا يظهر منها سوى قدر بسيط من قوانين الديكتات والقي هي الأخرى من الصعب ادراكها. وفي مكان مدي ما يبقى غير معروف من هذه القوانين. فإنه يمكن أن يعود على الجانب المعروف أي على القوانين المنطقية وذلك من أجل اكتشاف أن هناك ضرورة داخل كليهما للقوانين

قوانين المنطق التي قوانين أنطولوجية تشكل جزءا من الميدان الأنطولوجي المثالي وليست هي قوانين الفكر بيس المنطق هو علم الفكر ولكنه علم الارتباطات المثالية التي تحكم محدد الفكر والمستقلة عنه في نفس الوقت وإن كانت توجد في مصوصم الفكر قوانين المنطق من الأساس قوانين الوجود المثالي. ما إذا كان الفكر الخالص الحصر غير المباشر من جانبه يعتمد على هذه القوانين أولا. وينتظم وفقا لها لا يرتبط بها بطريقة تنفصل أو لا فهذا في ذاته شيء ثانوي بالنسبة لهذه القوانين. ينكر العكس غير صحيح بمعنى أنه من الضروري للفكر أن يرتبط بها ويعتمد عليها أو أن يقوم عليها. ذلك أنه بفضل هذا الارتباط يكتسب الفكر الخالص قيمة أنه معرفة في ملاحظته إدراكه بطريقة غير مباشرة Conspective لعلاقات موجودة في ذاته في الوجود المثالي هذا الارتباط يعبر اختصار عن الشرط الأعلى الذي يفصله بمكر لمنطق الفكر وقوانين الفكر الأخرى. تكون ذات دلالة واقعية للمعرفة بالوجود المثالي وبصورة غير مباشرة بالوجود الواقعي. أن يكون بينهما تدخل الحصر غير المباشر قيمة موضوعية⁽¹⁾

نمثل هذه الصياغة بركيبة يشبه "الميدان الأعلى الكسفي للهوية المفارقة للمفولات. قوانين الفكر الخالص يجب أن تكون في نفس الوقت قوانين الوجود المثالي⁽²⁾

بناء على هذه العلاقة بين الفكر والوجود المثالي يصير هارتمان العلاقة المقولية. هناك أن علاقة مقولية أساسية مثل تلك التي صاغها في دراسة المعرفة الواقعية، فهي الشرط العام الذي بدونه أن يكون هناك معرفة قبلية بموضوعات موجودة في ذاتها، وهي الشرط الضروري الذي يجعل المعرفة القبلية بالعلاقات المثالية بين الجواهر ممكنة. هنا أيضا فإن الهوية هوية جزئية من حيث أن هناك

¹ GdO S 289. PMC Tome I P 14 Tome II P 46 246

² سبق أن استرنا إلى هذا المنه الكسفي

لا معقول في الوجود المثالي . يجب أن يكون هناك هوية جزئية بين مقولات الوجود المثالي ومقولات الفكر الخالص الحدس غير المباشر ، بناء على هذه الهوية الجردية فقط يمكن أن يكون لمنطق الفكر ويدلكتيك الفكر ونسق قوانين الفكر قيمة أنه معرفة ، وبناء عليها أيضا ليس المنطق منطقاً للفكر فقط ولكنه أيضا منطق للوجود⁽¹⁾

علام يقوم الحدس المباشر ؟

كلنا أن الحدس المباشر - وفقا لهارتمان - يقوم في المعرفة بالوجود المثالي بالثبوت الذي يقوم به الإدراك الحسي في المعرفة الواقعية . هل يعنى أن العلاقة السيكوفيزيقية التي تحكم المعرفة للتجريبية هي ذات العلاقة التي تحكم الحدس المباشر ؟

بادئ ذي بدء يرى هارتمان أن هناك اختلافا بين الإدراك الحسي - في المعرفة الواقعية - والحدس المباشر - في المعرفة المثالية . في الإدراك الحسي الموضوع - ذلك الذي تكون لنا المعرفة صورة له في الوعي - موضوع فيزيقي ، ليس موضوع للحدس فيزيقي ، فالحدس للتبلي لا يكتمل هنا بشئ عضوي ، من ناحية أخرى ، المعرفة - في الإدراك الحسي - معرفة رمزية ، لا يسمح الحدس هنا بنسق رمزي مكون للخصائص للمثالية ، فالمعرفة ليست رمزية وإنما هي معرفة حدسية مباشرة.

هذه الصفة المباشرة للحدس تفترض أن الموضوع - موضوع الحدس - قريب بصورة صحيحة من الذات ، يمكن إدراك الموضوع بصورة مباشرة بواسطة الذات ، اقتراب الموضوع proximite من الذات لا يعنى محيطته للذات ، فالذات تتجه نحو الموضوع كمعطى لها وتكرهه. هذا الحدس وإن كان مباشرا إلا أنه لا يدرك المحتويات الخاصة إلا في تكاملها وفي كليتها. هذا لكل تنظمه عناصر مقولية ولكنه يظهر للذات كمعطى بسيط ليس في حاجة لتطويل مقولى ، لا يمكن الحدس المباشر من حيث أنه وعي مباشر أن يعي بهذه العناصر المقولية ، يمكن فقط للحدس غير المباشر أن يستخلصها بمجهود واع تحليلي ومنهجي⁽²⁾ .

وحيث أننا في ميدان الوجود المثالي ، فلا وجود سوى لوعي كلى فكلا من طرفي العلاقة التي يقوم عليها الحدس المباشر - التركيب المثالي موضوع للوعي

(1) PMC, Tome II, P. 247

(2) Ibid Tome II P. 254, 255

والمحتوى الحدس المتمثل فيه الموضوع - كليان ، لا مكان لوجود فردى فى الميدان المثالى. ولكن من ناحية أخرى هذه الكليات ليست فى نفس الوقت سوى محتويات خاصة ، فموضوع الوعي أو الحدس موضوع كلى وخالص فى نفس الوقت.

من هنا رأى هارتمان أن العلاقة المقولية التى تحكم هذه العلاقة بين تركيبات الوجود المثالى - موضوعات الإدراك - وتركيبات محتوى حدس الوجود - المحتوى للذاتى - لا يمكن أن تكون العلاقة السيكونيفية ولكنها نفس العلاقة المقولية الأساسية التى يقوم عليها الحدس غير المباشر وإن كانت بصورة أنى قليلا. هذه العلاقة المقولية هى ما تقدم القيمة الموضوعية لكلية موضوع الحدس. لا يمكننا أن نعى بهذه العلاقة المقولية. هذه العلاقة المقولية الأساسية تضمن لنا فقط وعيا بموضوع المعرفة وليس وعيا بالمقولات⁽¹⁾.

ما الذى يعنيه هارتمان بأن للحدس المباشر يقوم على العلاقة المقولية الأساسية ولكن بصورة أنى inférieur ؟

يفرق هارتمان داخل الوجود المثالى بين ثلاث درجات أو طبقات من العمومية. تكون العلاقة المقولية - بأعلى درجات العمومية - الحدس غير المباشر ، للفكر للخالص. هنا توجد هوية بلا شك بين تركيبات الفكر والوجود المثالى ولكن لا وجود لوعى ، أى أن التركيبات هنا ليست موضوعات للحدس ولكنها فقط للشروط التى تجعل للحدس بواقعيات مثالية ممكنا ، فبعض جوانب هذه التركيبات قد يكون لا معقولا مثل بعض قوانين الوجود المثالى.

من ناحية أخرى ، تجعل العلاقة المقولية - بأدنى درجات العمومية - الحدس المباشر المعزول ممكنا ، هنا لن تكون تركيبات الوجود مجرد شروط ولكنها موضوعات المعرفة فى نفس الوقت ، فما يتميز به الحدس المباشر هو أنه لا يقوم فقط على تركيبات مقولية ولكنه يثبت عليها. تظهر هذه التركيبات للحدس المباشر كشيء بسيط ، فالوعى بالعناصر المكونة يظهر هنا بصورة أنى من وعى الحدس غير المباشر بالمحتويات ، فما يظهر بجلاء للوعى هى تركيبات الكل التى تظهر هى ذاتها فى المحتويات المنظور إليها فى كليتها . هنا يتصف الحدس المباشر أيضا بالعمومية أو الكلية ولكنها عمومية تتراجع من حيث أن للتركيب صفة الخصوصية فى نفس الوقت.

⁽¹⁾ Ibid , Tome II PP. 257, 258

هنا تختلف العلاقة المقولية الأساسية كعلاقة تحكم الحدس غير المباشر عنها كعلاقة تحكم الحدس المباشر ، ففي الأولى هي ليست سوى علاقة ولكنها في الثانية علاقة هوية مطلقة بين محتويات التركيبات - تركيبات الفكر والوجود. هذه الهوية لا تعنى حكما سابقا على ثنائية ميداني الفكر والوجود ، فالفكر والوجود لا تحكمهما أبدا هوية واحدة ، فهنا لا يوجد سوى *parallelisme* توازن حقيقي هو ما يبرر على هذا النحو ظاهرة "التقارب" الموضوع ، ولكن هذا التوازن لا يتحقق فجأة بصورة تلقائية ولكنه توازن متحقق بصورة يمكن أن يتسع بتقدم المعرفة بالوجود المثالي.

تحكم العلاقة المقولية الأساسية إذن للحدس غير المباشر بأعلى طبقة من العمومية ، وتحكم الحدس المباشر بأدنى طبقة. هل هذا يعنى أن هناك طبقة وسطى؟ نعم يرى هارتمان أن هناك تركيبات وسط لا نحبها لا بالحدس المباشر ولا بالحدس غير المباشر ولكن بهما معا. هذه التركيبات تكشف عنها الطبقة العليا في الطبقة الدنيا ويتم الحدس بها بطريقة معقدة مثلما هو الحال في نظريات الهندسة وقوانين المنطق المتعددة وجزء كبير من الوجود المثالي القابل للمعرفة. في هذه الطبقة الوسطى للكبرى - التي تحوى المعظم من وجهة نظر المحتوى - نضع العلاقة المقولية الأساسية جانباً ونضع مكانها موضوعات الحدس المباشر وهي موضوعات وسط بين التركيبات العلهة جدا والخاصة جدا. هنا في الوسط يتقابل طرفا الحدس القبلية وهما طرفا العلاقة المقولية الأساسية⁽¹⁾.

حل معضلات المعرفة بالوجود المثالي

أ- معيار الصدق :

يضع هارتمان حل معضلات المعرفة بالوجود المثالي بنفس الطريقة التي وضع بها حل معضلات المعرفة بالوجود الواقعي - أي على اعتماده على قطبين مختلفين ومتمايزين ، هما المعرفة القبلية والمعرفة البعيدة في المعرفة الواقعية وهما الحدس المباشر وغير المباشر في المعرفة المثالية.

لصدق المعرفة لم يعد (الوضوح المباشر) للموضوع كقيا. يجب أن يعتمد على الخط الموجود بين شكل الحدس - الحدس المباشر وغير المباشر - كلاهما حدس بالوجود المثالي وكلاهما لا يقوم إلا على نفس العلاقة المقولية الأساسية.

لا يطى هذا عدم وجود اختلاف بينهما ، فهما يختلفان من حيث موضوع كل منهما والدور الذى يلعبه كل منهما. موضوع الحدس المباشر يبدو - مثل موضوع

(1) Ibid, P. 256 - 260

الإدراك الحسى - كثنى موجود أملنا ، لا يمكن ملاحظته فى تفصيلاته ولكنه يظهر ككل مركب لا نعى بعناصره، فهو ببساطة معطى كواقعة ، فهو يظهر - بشكل ما - كحالة جزئية - ليس بمعنى أنه فردى - نحن لا ندرك ضرورته ولا لماذا يظهر بهذا الشكل وليس بشكل آخر ، فالحدس المباشر حدس إدراك comprehension يتميز عن الإدراك الحسى بفتقاره لصفة أنه إدراك عيائى Concrete، ولكن ما هذا إلا لأنه يفكر للفردية.

ولكن مقارنة الحدس المباشر بالإدراك الحسى تدعم التصور الذى أراده هارتمان وهو تصور للفردية فى الوجود المباشر ، فموضوعات الحدس المباشر مركبة وخاصة ومتنوعة تلعب بإختصار نفس الدور الذى لعبته موضوعات الفردية الواقعية فى الإدراك الحسى ، فهي تمثل الحالات للفردية فى الوجود المثالى، من هنا كان الوعى بها لا يمكن للتعبير عنه - كما يقول هارتمان - إلا باستخدام كناية فهو - إدراك حسى مثالى أو إدراك حسى قبلى Perception ideale ou a priori .

لما الحدس غير المباشر فهو يتصف بنفس الصفات التى اتصف بها العنصر القبلى فى المعرفة بالموجود الواقعى ، فهو يتصف بالعمومية التى تفهم Comprehend للحالات الفردية وتتوقعها ، فهي بمثابة قانون عام ، يدرك ويتغلغل فى العناصر المكونة ، بواسطته فقط نستطيع أن نفهم لماذا الأشياء على هذا النحو ، ونفهم شروطها وإمكاناتها وضرورتها⁽¹⁾ .

يقتضى معيار الصدق وجود طرفين مختلفين ، لحظتى إدراك مختلفتين ومختلفتين ، بإختلاف الحدس المباشر عن غير المباشر يتحقق هذا الشرط، ولكن يجب أن نلاحظ أن الأمر هنا يختلف عنه فى المعرفة الواقعية لعدة أمور:

احتمال للخطأ فى المعرفة المثالية أقل بكثير من احتمال الخطأ فى المعرفة الواقعية، ذلك أن موضوع المعرفة المثالية - بشكل ما - قريب من الوعى ، فهو ينتسب للوعى ، كما أن درجة لاختلاف تركيبات الحدس عن موضوع الوجود المثالى أقل بكثير من قربتها فى المعرفة الواقعية.

لما من حيث مفارقة الموضوع فالأمر واحد من الوجهة الكيفية - فكل موضوع الوجود الواقعى والمثالى ذو وجود فى ذاته - كلاهما مفارق ، ولكن درجة المفارقة فى الوجود الواقعى أو البعد أكثر منها فى الوجود المثالى ، بل انها

(1) Ibid, PP. 263-264

- في الحدس المباشر - تصل إلى أدنى درجة ممكنة وقد تصل إلى الصفر ، وعلى النقيض تصل إلى أقصى درجة لها في ميادين المعرفة الواقعية .

يعتمد معيار الصدق - إذن كمعيار علائقي على درجة المفارقة ، فيقول تأثيره جدا في الحدس المباشر حيث اقتراب الموضوع من الذات ويصل تأثيره إلى أقصى حد في ميادين المعرفة الواقعية ، وعلى كل فكل يقين وكل صدق يعتمد على هذا المعيار⁽¹⁾ .

ب- الوعي بالمشكلة وتقدم المعرفة :

يسير هارتمان في تفسير "الوعي بالمشكلة وتقدم المعرفة" على نفس الخط الذي بدأه في معيار الصدق.

لا يجعل هارتمان للوعي بالمشكلة وتقدم المعرفة بالوجود المثالي نفس الدلالة التي كانت لهما في المعرفة بالوجود الواقعي ، نعم كل منهما تركيب علائقي ، فهنا مرة أخرى - كما يذكر هارتمان في معيار الصدق - نقل درجة مفارقة الموضوع المثالي عن درجة مفارقة الموضوع الواقعي ، كما أن لحظتي الإدراك اللتين يعتمد عليهما أيضا معيار الصدق والوعي بالمشكلة وتقدم المعرفة - يقريران هنا ، فهما ليسا بالتباعد الذي كنا عليه في المعرفة بالوجود الواقعي. لا يعتمد الحدس المباشر عن الحدس غير المباشر بنفس درجة تباعد المعرفة للبعدية والقبلية ، أو كل منهما معرفة قبلية كلية ؟

ثم إذا كان هارتمان قد جعل تخطي المعرفة القبلية والتجريبية كل منهما للأخرى علامة على عدم التلائم بينهما ومن ثم وجود ميادين لا يمكن معرفتها بصورة محدده ، وهي بالنسبة للوعي الميادين التي لا يلتقي فيها قطبا للمعرفة القبلية والتجريبية وكان هذا ما عناه "الوعي بالمشكلة" فإن هذا الشرط يتحقق في المعرفة بالوجود المثالي ولكن بدرجة أدنى بكثير.

نعم كل من الحدس المباشر والحدس غير المباشر تخطي للأخر ، فالحدس غير المباشر - بوعيه بالقوانين العامة - يتخطى بلا شك كثيرا من التركيبات الخاصة التي يدرکہا الحدس المباشر فهو يتوَقَّعها ، يكون الفروض التي يبرهن عليها الحدس المباشر ، ولكن إذا نظرنا إلى الشكل والمحتوى ودرجة اليقين قلن نجد الحدس غير المباشر بعيدا عن الحدس المباشر ، فالحدس المباشر يمد الحدس غير المباشر بصورة مستمرة بمحتويات جديدة ، ولكن هذه المحتويات ليست

(1) Ibid, PP. 265-266

محتويات غريبة عن الحس ولكنها من النوع الذى ينفذ على الحس بصورة عامة ويتكيف معه بصورة طبيعية ، من هنا تقل درجة التوتر من حيث أن سلسلة المشكلات لها نفس الطبيعة ولا تنقسم الى قطبين غير متجانسين الا بدرجة ضعيفة.

نفس هذا السبب نجد أن تقدم المعرفة أكثر تجانسا واتساقا وتنظيما ، فهو لا يظهر كصراع بين قطبين كما كان الحال فى المعرفة الواقعية ، فإدراك موضوع فى تفصيلاته وفهمه وجوده على صلة بمحتوى معطى دون أن يكون مدركا بشكل صحيح بشكل - نعم - عمليتين منفصلتين - مثلما هو الحال فى تحليل الجواهر - من الممكن فى بعض الحالات الاثنتين ، ولكنهما مع هذا ليستا عمليتين متناقضتين ، فلا تحدد كل منهما الأخرى أو تحد منها.

فالتباعد بين القطبين الموجود فى المعرفة الواقعية هو هنا بالأحرى اقتراب ومن ثم يتحقق تقدم المعرفة هنا بصورة أسهل . هنا تقل كل التعارضات الموجودة بالمعرفة الواقعية ، يقترب القطبان المتطرفان ويتحول كل شئ الى شئ نسبى ولكن تظل العملية الإدراكية صفة للديناميكية⁽¹⁾ .

ما الذى أراه هارتمان بهذا المعيار العلائقى ؟

يريد هارتمان أن يقول أنه حتى هنا فإن المعرفة المثالية مثلها مثل المعرفة الواقعية لا يوجد فيها ما يسمى بالوضوح الأولى المباشر ، وإنما هذا الوضوح تكتسبه من خلال التعارض الموجود بين لحظتى الإدراك . نعم ليس هذا الوضوح معيارا ولكنه فى حاجة الى معيار يقوم عليه هو العلاقة بين لحظتى الإدراك ، سواء أكانا - المعرفة القبلية والتجريبية فى المعرفة الواقعية أو الحس المباشر وغير المباشر فى المعرفة المثالية .

ينطبق هذا المعيار على سائر ميدان المعرفة بالوجود المثالى - فى الرياضيات والمنطق وفى الجواهر والقيم .

وما دام من الممكن المقارنة بين محتويات لحظتى الإدراك ، فإنه ينتج عن هذا أن هذا المعيار يصبح سارى للمفعول أو يسرى كل مرة ينطبق فيها الوعى على المعرفة بالعالم المثالى ، لا يعنى هذا إدراك المعيار وتطبيقه ولكن بمعنى أنه ينطبق بصورة طبيعية وبالضرورة فى كل موقف معطى.

(1) Ibid, P. 268

فإذا أخذنا من الرياضيات مثالا ، فإنه رغم أن وضوحها يضرب به المثل ، فإنها لا تستغنى عن المعيار البرهان على وضوحها ، بمعنى أن الحدس المباشر لا يكفي للبرهان على صدق سائر قضاياها ، فالنظريات الخاصة مثلا واضحة بذاتها ومن ثم فهي ليست في حجة لبرهان ، أما المعلمات والمبادئ الأولى التي تقوم هذه النظريات عليها فليس لها نفس الوضوح وإنما لابد هنا من استخدام الحدس غير المباشر للبرهان عليها ، هذه للمبادئ والمعلمات الأولى هي ما يحتاج للبرهان.

المهم في الأمر - من وجهة نظر هارتمان - أن دلالة وأهمية البرهنة لا تكمن في البرهان ذاته الذي تقدمه لكل نظرية وإنما تكمن في أننا بهذا النحو نؤسس علاقات وإرتباطات تربط الكل وذلك باستخدام الحدس غير المباشر الذي يدعم الحدس المباشر ، ففي ذلك دليل كاف على استخدامنا لمعيار علاقته . هذا للمعيار يبدو في نفس الوقت على أنه معيار الوضوح ذاته.

الباب الثالث



الفصل الثامن

الوجود. ماهيته وخطأه

مدخل

الآن فقط يمكن للأطولوجيا - وفقا لهارتمان - أن تبحث في الوجود في كليتة - الوجود من حيث هو وجود بالمعنى الأرسطي⁽¹⁾ .

لم يكن من الممكن للأطولوجيا أن نتناول الوجود قبل أن تقدم لها نظرية المعرفة "ما يمكن معرفته من الوجود لا يمكن تحديده إلا بالمعرفة"⁽²⁾ ما الذى كان سيرر للأطولوجيا للبحث في الوجود؟ ما الذى يكشف لها عن مبادئ الوجود؟ عندئذ كانت متعدد أطولوجيا دجماطيقية بنائية إستباطية عقلية⁽³⁾ الآن فقط بعد أن إنكشف الوجود فى كليتة لنظرية المعرفة فإنها تقدم للأطولوجيا، تفتح سبيلا للأطولوجيا لدراسة "الوجود من حيث هو وجود".

يجب على الأطولوجيا -كما يراها هارتمان- أن تكون أطولوجيا نقدية تحليلية لا تبدأ بوضع فروض ومسلمات تأخذها كأسس نبلى وفقا لها نسقا لأطولوجيا بعيدا عن الواقع⁽⁴⁾ ولكنها لأطولوجيا تحلل للظواهر والمعطيات، تحلل محتوى المشكلات، لا تميز دلخل هذه المحتويات بين ما هو معقول وما هو غير معقول، بل يجب أن نقبل القول بأن هناك جوانب معقولة وجوانب غير معقولة، لا يهم الأطولوجيا ما إذا كانت بعض هذه الجوانب مما يمكن معرفته أو لا، فالأطولوجيا الصحيحة هى تلك التى تتبنى إتجاها نقديا لا تشغل فيه بتحديد ما هو منطقي وما ليس كذلك Alogique أو أن تكون عقلانية الإتجاه أو لاعقلانية. ليس من الضروري وفقا لها أن توجد تفسيرا عقليا لكل ما يقدم أمامها، أى أن ترد ما هو لامعقول إلى ما هو معقول، بل أن نقبل كل ما يقدم أمامها فى تحليلها للمشكلات وأن نحاول تحديد ما هو معقول⁽⁵⁾.

هذه الأطولوجيا النقدية فى إتجاهاها نحو موضوعها لأطولوجيا واقعية، تسلك الإتجاه الطبيعى intentio recta⁽⁶⁾ هو نفس للمسلك الذى تسلكه للمعرفة، ولكن إذا

(1) PMC, Tome I, P. 262

(2) PMC, Tome,II, P. 9

(3) Two Ways P.8

(4) Two ways P.52, PMC P.260

(5) PMC, Tome I, P.252

(6) هذا المصطلح الذى يترجمه هارتمان Natürliche Einstellung لوضعها فى مقابل intentio

obliqua ويترجمه Einstellung reflectierte إستعارهما هارتمان من ويليام فون لوكم. الأول

يعنى به الإتجاه الطبيعى إلى الواقع، الثانى يعنى به الإيمكس على الذات. راجع GdO S.46

كانت حدود المعرفة قد إنتهت بقاء الموضوعات وهو ميدان الوجود الذى يمكن للعقل البشرى أن يعرفه، فإن الأنطولوجيا التى تحاول إدراك تركيب وقوانين الوجود لا يرضيها ولا تكتفى بهذا للجزء ولكن: 'نتجه إلى الوجود فى كليته' (١)، فهى فى هذا الإتجاه إنما تسلك الإتجاه الطبيعى. نفس إتجاه المعرفة فى إدراكها لموضوعها، فإذا كان تطويل ظاهرة المعرفة هو ما كشف عن الوجود غير الموضوعى فإن المعرفة على هذا النحو هى ما تقود الأنطولوجيا إلى أن تتخطى ميدانها، ميدان المعرفة الممكن (٢).

على هذا النحو تستمد الأنطولوجيا نقطة بدايتها من العلم، من تجريديكل المباحث العلمية مجتمعة: من الإتجاه للمادى وعلم الأحياء وعلوم الطاقة والإتجاهات التطورية. ولكنها وإن كانت قد أخذت نقطة بدايتها من العلم فإن هذا لا يعنى أنها متفسير فى ميدانها بل ستبتعد عنه لينعكس عن الإتجاهات اللاعلمية والسلبية، فالوجود الذى تتناوله أكثر عمومية من موضوع العلم وموضوع المعرفة التفقيائية (٣).

إلا أنه إذا كانت الأنطولوجيا تعتمد على نظرية المعرفة فى تقديمها الوجود لها، فإن علاقة الإعتماد ليست علاقة أحادية: 'بين نظريتي المعرفة والوجود علاقات متبادلة، فما يمكن معرفته من الوجود لا يمكن تحديده إلا بالمعرفة، وفى المقابل لا يمكن تحديد وجود المعرفة وموضوعها إلا بواسطة الأنطولوجيا' (٤) وهى العلاقة التى يحددها محمود رجب بقوله تتأمن الأنطولوجيا على الإستمولوجيا، والإستمولوجيا تطلب من الأنطولوجيا أن تبررها (٥).

لم يبق سوى تحديد العلاقة بين الأنطولوجيا والميتافيزيقا. فلقد رأينا أن هارتمان يحدد الميتافيزيقا بأنها القدر من المشكلات الذى يبقى بطبيعته غير قابل للحل، هذا القدر لا يمكن تجاهله أو إلغائه لأنه لا يمكن فصله عن القدر الآخر من المشكلة وهو القدر الذى يمكن حله ومعرفته، يشكل هذا القدر الأخير - القدر الذى يمكن معرفته من المشكلات الميتافيزيقية موضوع البحث الأنطولوجى ألا وهو طريقة وتركيب الوجود.

(1) GdO, S.46

(2) Ibid, S.48, 49

(3) PMC, Tome I, P.252

(4) PMC, Tome II, P.9

(٥) محمود رجب 'الميتافيزيقا فى الفلسفة المعاصرة' دار المعارف بمصر ص ١٨٢

من هنا فإننا سندرس أنطولوجيا هارتمان في ثلاثة فصول. الأول : الوجود ماهيته وخصائصه وفيه نتناول تمييز هارتمان بين الوجود Sein والموجود Seiendes. ثم نحديده لماهية الوجود الواقعي والمثالي والذي يطلق عليهما "طريقتي الوجود Seinsweise" هذا التحديد الذي لن يكتمل إلا بالتحليل النمطي للوجود موضوع الفصل الثاني، أما الفصل الثالث والأخير فيخصص لدراسة البناء المفولي للوجود.

الوجود ماهيته وخصائصه

١ - بين الوجود Being, Etre, Sein والموجود Extant, l'etant, Seiendes :

فلما أن الوجود في كليته هو موضوع دراسة الأنطولوجيا عند هارتمان أو هو "الموجود من حيث هو موجود" (*) هذه الصياغة يستعيرها هارتمان من أرسطو ويرى أنها أفضل صياغة يمكن بها فهم الوجود، بل هي صياغة رائعة، تأتي روعتها من حيث أنها تتناول الوجود في عموميته^(١)

ولكن إذا كان هارتمان في صياغته لمشكلة الوجود قد استعار نفس صياغة أرسطو، فهل هذا يعني أن كليهما قد تصور الوجود بنفس الطريقة؟

لا يتفق هارتمان كل الإتفاق مع أرسطو، بل يرى أنه رغم حديث أرسطو عن الوجود في كليته وعموميته، إلا أن أرسطو يستخدم مصطلح "الموجود" للحديث عن الوجود في عموميته، فلم يميز أرسطو بين "الوجود" و"الموجود" مما نتج عنه أن نلظر أرسطو للوجود على أنه جوهر Substance^(٢) موحدا بذلك بين الوجود ولحد مقولاته.

(*) "الموجود من حيث هو موجود" ترجمة الباحث لعبارة هارتمان "Seienden als Seindem" يمكن ترجمتها بالفرنسية إلى "L'etant en tant qu'etant" وترجمتها صموئيل بالإنجليزية إلى Extant في كتابه Foundation of Ontology. هذه الصياغة هي نفس صياغة أرسطو التي يتم ترجمتها بالفرنسية عادة إلى "L'etre en tant qu'etre" وفي الإنجليزية إلى "Being qua being" يرى الباحث أن ترجمة الفرنسية لعبارة أرسطو هذه ليست دقيقة وإن الأنق هو ترجمتها إلى "l'etant en tant qu'etant" متفقا في ذلك مع بيرول Henri Birault الذي وضعها في كتابه : "Heidegger et l'experience de la pensee, Gallimard, 1978, P.232" وبالإنجليزية إلى "Extant as Extant" من حيث أن الأصل اللاتيني "ens" يترجم إلى "الموجود" وليس "الوجود".

(1) GdO, S.38

(2) Ibid, S.41

(*) يقول أرسطو في الكتاب السابع للميتافيزيقا في نهاية المقدمة :

"إن التناول الذي نر منذ فترة طويلة من الزمان ويؤثر الآن ودائما ويشكل دائما مشكلة ما هو ما هو الوجود أو ما هو الجوهر" راجع في ذلك

Aristotle "Metaphysics" VII. trans. by Tredennick, Hugh. in "Greek Philosophy" ed. by : Reginald Allen 2nd edition. the free press. New York. 1985. P. 345.

هارتمان هنا على حق في أن أرسطو لم يفرق بين "الوجود" و"الموجود"
فالوجود عند أرسطو لا يدرك كوجود ذي معنى واحد univoque ولكن كموجود
يمكن وصفه caracerise، فهو وجود صحيح من حيث عموميته، ولكن هذه
العمومية عمومية ذات شكل واحد، بمعنى أنه لا يمكن لوجودين Deux etres من
حيث هما وجودان أن يكونا ذا محتوى واحد، أي أن يكون لكل منهما نفس
المحتوى^(١).

أما "أوتو صموئيل Otto Samuel" فيرى أنه إذا كان هارتمان على حق في نقده
لأرسطو في هذه النقطة -في أن أرسطو لم يدرك الاختلاف بين الوجود والموجود
فإن هذه النقطة لا يجب أن تؤخذ ضد مفكر مبكر ظهر من آلاف السنين^(٢)
التساؤل الآن هو :

إذا كان هارتمان يأخذ على أرسطو أنه لم يفرق بين "الوجود" و "الموجود"،
فهل استطاع هو أن يضع تمييزا واضحا بينهما؟

يرى هارتمان بادئ ذي بدء أن التمييز بين "الوجود" و "الموجود" هو تماما
مثل التمييز بين "الصق Truth, Vérité, Wahrheit" و "الصديق True, Vrai,
"Wahres" أو بين الواقعية Reality - Realität وما هو واقعي Real أو بين الفعلية
Factuality - Wirklichkeit وما هو فعلي Factual - Wirklich^(٣)

والفارق بينهما يكمن في أن هناك "موجودات متعددة" "وجودها" واحد،
فالوجود هو الخاصية العامة للموجودات دون أن يكون تجريدا لها، هذه الخاصية لا
تتغير رغم تعدد الموجودات^(٤). فالتصور "الموجود" من حيث هو كذلك يمكن
تحديده بأن كل المسائل التي تثار حوله إنما هي في حقيقتها تدور حول "الوجود
"Sein" لأن "الوجود" هو ما هو واحد في كل الموجودات المتعددة وهو صفة
"الموجود" من حيث هو "موجود". هذه الواقعة تعبر عن الخاصية الضرورية
لأنطولوجيا هارتمان من حيث أن الوجود في ذاته -موضوعها- محتوى لدخل
الموجود^(٥)

(1) Tymieniecka, Anna Teresa "Essence et Existence" Montaigne, Paris, P.42.

(2) Samuel, Otto "Foundation of Ontology", Philosophical Library, New York
1953, P.29,30

(3) GdO, S.37

(4) Ibid, S.41

(5) Tymieniecka, Anna Teresa "Essence et Existence", P.41,42

من هنا رأى هارتمان أنه لا يمكن تعريف "الـ جود" ولا توجد خصائص يمكن وصفه بها أكثر من أنه العمومية القصوى للموجودات، إذ أن أي تعريف أو تعيين له ما هو إلا قصر وتحديد له -أي وضع حدود له .

يرى "سموئيل Samuel" أن هارتمان قد فشل على هذا النحو في أن يضع تميزاً واضحاً كافياً بين "الوجود" و "الموجود" إذ أن جعل الفارق بينهما يكمن في أن الوجود ما هو إلا للخاصية العمومية للموجود يؤثر التساؤل الآتي :- كيف يمكن أن ننسب إلى ما يتحد فيه من الأساس العمومية والعينية Concreto ومن ثم يصبح أصل ومصدر هذه العمومية المجردة صفة العمومية المطلقة؟ كان يجب على ما يصدر عن الأصل أن يكون شيئاً آخر غير هذا الأصل أو هذا المصدر⁽¹⁾ .

والآن كيف تصور هارتمان هذا الموجود ذا الوجود العام؟ كيف يمكن تحديده؟
أ- الموجود هو "المعطى" و "اللامعطى" معا :

يرى هارتمان أن "الموجود" ليس هو "فكرة" باركلي⁽²⁾ التي ينحصر وجودها في إدراكها بالحواس، كما أنه ليس "الحاضر الأبدى" كما يراه بارميندس⁽³⁾ ، فلا الحواس وحدها تكفي لتكثنا على "الموجود" -باركلي- ولا ما هو الآن فقط هو الموجود -بارميندس- فالماضى والمستقبل لهما نفس دلالة الحاضر في تصور الموجود.

وعلى الجانب الآخر، ليس الموجود هو فقط الموجود الخفى الداخلى غير المعطى سواء أخذ شكل المادة الأولى للعالم أو العنصر أو الجوهر، فالموجود هو هذا وذلك معا⁽⁴⁾ .

(1) Samuel, Otto "Foundation of Ontology", P.30

(2) رأى باركلي أن سائر موضوعات المعرفة البشرية أفكار لانهائية، يوجد إلى جانبها تمييز عنها وجود فعال مدرك لها، هذا الوجود يسميه للعقل أو الروح أو النفس، توجد هذه الأفكار فيه وتترك بواسطته، ذلك لأن وجود أى فكرة ينحصر في كونها مدركة. راجع في ذلك

Berkeley, "Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge", ed. by Lewis White Beck. Paul Edwards & Richard Popkin. P.63

(3) وفقاً لبارميندس "لاذلية أو نهائية للوجود إذ أنه لا يخلق من العدم أو للوجود أو يرد إليه، فالوجود لم يكن وإن يكون ولكنه الآن مستمر وغير متقسم ولا يتحرك ولا يقبل القسمة ولا يتغير. راجع في ذلك

Zeller, Eduard "Outlines of the History of Greek Philosophy". Routledge & Kegan Paul Limited. 1948, P.49

(2) GdO, S.53,54

ب- الموجود هو "الشيء كما يبدو" و"الشيء في ذاته" معا :

كان كائناً قد وضع تفرقة الشهيرة بين "الشيء كما يبدو" و "الشيء في ذاته" متنبهاً إلى أن الأول فقط هو ما يمكن معرفته. الموجود وفقاً لهارتمان هو كلاهما معا.

ج- الموجود هو "الثابت" و "المتغير" معا :

لدى هارتمان لا موجود يصدر عن لا شيء ولا موجود ينتهي إلى لا شيء، فالأشياء تتغير إلى أشياء أخرى، فالصيرورة ليست أقل واقعية أو وجوداً من الأشياء الثابتة للأدلة والتي هي فقط ما له القدرة على التغير⁽¹⁾. للصيرورة لا تتعارض مع الوجود بل هي على العكس شكل من أشكال الوجود، فكل شيء واقعي دائماً في حالة صيرورة، فالحركة والصيرورة يشكلان النمط الكلي لوجود الواقع سواء أكان شيئاً مادياً أو كائناً حياً⁽²⁾.

(1) Ibid, S.55

(2) Two Ways P.28, MuW, S. 3,6

(*) يرى الباحث : أنه يمكن إرجاع هذه الفكرة -فكرة الأبدية- إلى الفلسفة اليونانية بأسرها إذ أنه رغم انقسام الفلسفة اليونانية إلى حزبين يتصارعان بين ما هو متغير وما هو ثابت أبدي، فإنه يمكن القول بأنها قد أمنت في مجموعها بالثبات والدوام، ذلك أنه حتى لدى هراقليطس الذي ذهب إلى أن كل شيء في حركة دائمة وتغير مستمر، وأننا لا نازل إلى النهر الولحد مرتين وأن الصراع هو أساس كل شيء يمكن أن نجد تصور النظام order أو العقل Logos الذي يسود أو يحكم هذه الحركة والتغير الدائمين ويضع حدوداً لهما ومن ناحية أخرى نجد الفيثاغوريين يؤمنون بتكوين رياضي وراء الظواهر ويقدم بارمينيس برهاناً منطقياً ديالكتيكياً للوحدة المطلقة للوجود، أما أفلاطون فقد كان أقوى داع للقول بالدوام والثبات في مواجهة التغير، فلقد اعتقد أرسطو أن أفلاطون قد إقترح برأى هراقليطس في أن العالم الفيزيقي في حالة حركة وتغير دائمين غير محددين ومن ثم فلا يمكن أن نتكون لدينا معرفة عنه وأن المعرفة يجب أن تتجه نحو نظام ثابت غير متغير. رآه أفلاطون في مثله التي هي عبارة عن تسميمات لأعداد فيثاغورس ولها الخاصية المطلقة لواحده بارمينيس هذه الأفكار كليات دقمة غير متغيرة ولا تتمثل إلا في علمه المثالي. وإذا كان أفلاطون هو رائد الثبات والدوام في مواجهة التغير فإن الماديين الذين سبقوه قد آمنوا أيضاً بالدوام وإن كان تفسيرهم مختلفاً وذلك حين بحثوا عن عناصر غير متغيرة دقمة تتكون منها الأشياء ومن هنا رأاهم "مبالغيين" في الخراف المادية التي يتكون منها الوجود وهي التراب والماء والهواء والنار، فهي كم محدود لا يزيد ولا ينقص وذلك يتحقق شرط الدوام والثبات ورأاهم ديومقريطس في الخراف المتشابهة والمتجانسة التي تسعى إلى بعضها أو تتنقل بين من مجموعها مادة هذا الكون. أما أرسطو فرغم إيمانه بالتغير -التغير لكمي والكيفي وللمكاني والجوهري- فقد آمن بالأبدية أكثر من إيمان من سبقه من فلاسفة اليونان، فهو لا يؤمن بأن العالم كان دائماً موجود ولكنه كان بنفس الخاصية التي كانت ومستقل له وأن حركة السموات كانت دائماً ما هي عليه الآن، هذه الأبدية التي آمن بها أرسطو في مواجهة التغير كانت بمثابة حجر عثرة وقف أمام "المسيحية" التي حاولت أن توجد توفيقاً بين أرسطو والكتاب المقدس.

د- الموجود هو "الكلّي" Universales و "الفردى" Singuläres معا :

كيف نتصور الموجود بصورة صحيحة والتي من شأنها أن تجعله موجودا من حيث هو موجود أى نتفق مع الصياغة التى حددها من البداية؟

هل نتصوره من حيث صفاته الجوهرية للعلامة التى يشترك فيها مع غيره من الموجودات، وهذا ما يفتح السبيل إلى كليات أرسطو ويجعلها هى الوجود بالمعنى الصحيح^(*)، أم من حيث هو جوهر فرد وهو ما يؤدى بنا إلى أفلاطون والمدرسة التومارية وليبنتر أم من حيث وجوده الفعلى للقائم Existence, Existenz, Existentin ؟

يرفض هارتمان إعتبار الكليات هى الوجود بالمعنى الصحيح وذلك لهذا السبب وهو أنها لا وجود لها فى الواقع، فعلم وجودها للواقعى يجعلها تصورات لما لا وجود له وهو فى هذا يرى أن المدرسين قد توقعوا فى هذه النقطة على أرسطو⁽¹⁾

يرى الباحث أن هارتمان على حق فى نقده لفكرة "الكليات" والتى أثارته فى الحقيقة جدلا ونقاشا واسعا⁽²⁾ .

هل هذا يعنى أن الموجود يتحدد من حيث هو جوهر فرد ؟ يرفض هارتمان أيضا هذه النظرية إذ أن هذا من شأنه إما أن يجعل "المادة" هى مبدأ الفردية وهى ما هو غير محدد -المدرسة للتومارية⁽³⁾ - أو أن يجعل الجوهر ليس عاما -

(*) كان أرسطو فى رفضه لنظرية المثل الأفلاطونية -هى المثل الموجودة بذاتها والمستقلة عن الأشياء الجزئية قد جعلها تصورات كلية -أو كليات- لا وجود لها فى الواقع أو فى أى عالم آخر خارج عالمنا تعبر عن الطبيعة العامة للموجودات، لوجود "للإنسانية" مثلا ولكنها كصفة كلية جوهرية من شأنها أن تتحقق فى سائر أفراد البشر فهى لا وجود لها إلا فى العقل.راجع فى ذلك Zeller, Eduard, "Outlines of the History of Greek Philosophy" trans. by: Palmer, L.R. Dover Publications, New York, 13rd ed. P.173.

(1) GdO, S.59

(2) من أكثر الإنتقادات التى وجهت لهذه الفكرة أنه من التناقض أن ننسب للصورة -والتي هى كلية واقعية لرقى من واقعية هذا المركب من الصورة والمادة معا، وأن نقرر فى نفس الوقت أن الكلى فقط هو موضوع المعرفة القبلى فى ذاته والمعروف بصورة أفضل. راجع فى ذلك Zeller "Outlines of the History of Greek Philosophy" P.

(3) ذهبت المدرسة للتومارية فى مسألة ما الذى يميز "الفرد" عن غيره إلى أن المادة -فى علاقتها بالكم- هى ما يتحدد للفرد، ولم يكن هذا رأى إلتزاميا وضعه وإما نتيجة بحث يمكن تلخيصه فى أنه يمكن أن نميز أربعة عناصر فى أى جوهر مبادئ هى المادة والصورة و Subsistence أى ما من شأنه أن يضعه فى مقولة الجوهر والوجود الفعلى القائم Existence. لا يمكن للعنصرين الآخرين أن يكون أحدهما هو المبدأ المحدد للفردية من حيث لهما يفترضان كشرط ضرورى للفردية للطبيعة الفردية المتضمنة بالفعل، فلكى =

أفلوطين^(٢٢٢) - وهذا من شأنه أن يخالف الصياغة التي وضعها للموجود من حيث هو موجود. أن عيب هذه التصورات أو الصياغات أنها نظرت إلى الوجود من جانب واحد.

هـ- للموجود هو العنصر المكون Element وهو لكل معاً *Alheit, Ganzheit*:

هل للموجود بالمعنى الصحيح هو الموجود من حيث هو عنصر يدخل في تكوين الكل وهو ما يعود بنا إلى النظرية للذرية للقيمة التي رأت أن الموجود بالمعنى الصحيح هو أبسط للعناصر التي لا تنحل إلى ما هو أبسط منها ثم ليبينز الذي رأى في "المونادات" ذرات لا مادية هي الموجودات بالمعنى الصحيح، لم أن الموجود بالمعنى الصحيح هو "الكل" ونتبع في ذلك قول هيجل "الحق هو الكل" ؟

= يمكننا تمييز وجود الوجود لـ *Existence being* وجعله فرداً، فإنه يجب أن يميزه بشئ غير ذاته أي يميزه بطبيعته، ثم أننا نسأل كيف يمكن أن يكون لدينا طبيعة فردية من ثم يكون التساؤل عن الجوهر وليس الوجود للقاء ولا يمكن من ناحية أخرى أن تكون الصورة هي المبدأ المحدد للفرد إذ أن الصورة تحدد الفرد لا من حيث هو فرد ولكن من حيث إندرجه تحت جنس محدد، بحيث أنه متى تغيرت الصورة تغير الجنس. لم يبق إذن سوى المادة كعنصر يمكن تمييزه في شئ ومن ثم فهي مبدأ للفردية. ولكن ولكن يبدو أن المادة لن يمكنها أن تقوم بهذا الدور الذي وكل لها فهي من حيث أنها غير محددة في ذاتها وكونها قوة أو إمكانية بالمعنى الأسطى لن يمكنها أن تحدد غير ما قلنا نقوم بهذا الدور فلا بد أن تكون هي ذاتها محددة على نحو ما. هنا التحديد لا يمكن أن يأتي إليها من صورة جهرية ما دلم ما نبحث عنه هو التحديد المحدى numerical وليس النوعي Specific هذا التحديد المحدى هو ما يبنى أن التحديد يأتي إليها من خلال لكم Quantity. من هنا كانت المادة -في علاقتها بهذا الكم دون ذلك- هي مبدأ للفردية، فالمادة والكم أو المادة محددة بالكم هو المبدأ الأزواج للفردية.

Phillips, R.P. "Modern thomist Philosophy" vol.I, London. Burns Oates & Washbourne, Ltd. Reprinted 1948 PP.155-157.

(٢٢٢) الجوهر الفردي لدى أفلوطين هو النفس الجزئية وهي مبدأ حياة الجسم، جوهر قائم بذاته ذات طبيعة معقولة غير مادية. هنا يجب ملاحظة -رغم هذا رد على هارتمان- أن النفس لدى أفلوطين ليست جوهر فرداً بمعنى مطلق، فكل النفوس الفردية صادرة عن منبع واحد هو النفس الكلية ولكن هذا لا يعنى أن هناك وحدة تامة بين سائر النفوس، وإلا كان سيبنى أن نفس كل النفوس وتتشعب وتفكر على نحو واحد من حيث أن النفس هي مبدأ الإحساس والتفكير، فالنفوس ليست واحدة وحدة مطلقة وأبست كثيرة وفردية ولكنها واحدة وكثيرة في أن واحد، واحدة من حيث أنها جميعاً تفيض عن مصدر واحد وكثيرة من حيث ملائمتها للأجسام. من هنا يمكن القول أن الجوهر لدى أفلوطين ليس فرداً تاملاً وأبست كلياً تاملاً. راجع في ذلك

أفلوطين -الشماعية للربعة- ترجمة وإدراة لؤاد زكريا. الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٠

ص ٨٧-١٠١

مرة أخرى يرى هارتمان أن سائر أشكال الفكر الذرى سقى الفلسفة أو علم النفس أو الاجتماع والتي أمنت بأن الوجود الحقيقى هو للفرد من حيث هو عنصر يدخل فى تركيب الكل - قد ارتكبت نفس الخطأ الذى ارتكبته النظريات المضادة والتي رأت بأن الوجود الحق هو للكل وأن العناصر الجزئية ليست شيئاً فى ذاتها وإنما تكتسب معناها ووجودها من خلال هذا الكل. كلا للطرفين قد نظر للوجود من زاوية واحدة، لا يمكن للنظر للوجود بالمعنى الصحيح على أنه عنصر أو فرد ولا على أنه الكل دون الجزء، فالموجود من حيث هو موجود هو الجزء والكل فى نفس الوقت، وهو العنصر والبناء للكل، فالموجود الحقيقى والوجود القائم والواقعية لا يمكن تقسيمها إلى كل وجزء، إلى عنصر مكون وبناء كلى، فهى هذا وذلك فى نفس الوقت^(١).

هكذا ينتهى هارتمان إلى أنه لا يمكن التمييز فى "الموجود من حيث هو موجود" بين ما هو ظاهر وما هو باطن، ما هو ثابت ودائم وما هو فى حالة سيرورة، ما هو كلى وما هو فردى، ما هو عنصر مكون للبناء وما هو البناء فى كايته، فالموجود فى كليته هو هذه المقولات جميعاً وأن خطأ سائر النظريات التى تمسدت بهذا دون ذاك أنها حاولت تحديد الوجود بإيجاد هوية بينه وبين أحد هذه المقولات. ليس الوجود هو أحد هذه المقولات. ولكنه هى جميعاً.

٢ - إنقسام الوجود إلى لحظتين "الوجود هنا Dasein" و"الوجود هكذا Sosein"^(٢) :

كيف يمكن إذا تحديد الوجود ؟

يرى هارتمان أن التمييز الصحيح الذى يمكن إيجاده فى الوجود هو التمييز بين "الوجود هنا Dasein" و"الوجود هكذا Sosein". هذا التمييز يضعه هارتمان رداً على التمييز التقليدى الذى ظهر فى تاريخ الفلسفة بين "الوجود Existentia" و"الوجود Existance" و"الجوهر Essence, Essentia" - هذا التمييز كما يراه هارتمان - تمييز خاطئ كان هو السبب فى التحديد الخاطئ لماهية الوجود الواقعى والوجود المثالى. من هنا يرى هارتمان أنه يجب أن نستغنى عن هذين المصطلحين ونبدلهما بالمصطلحين الجديدين "الوجود هنا" و"الوجود هكذا". هذا التقسيم الجديد للوجود

(1) Gdo, SS.62-66

(٢) "الوجود هنا" و"الوجود هكذا" ترجمة الباحث لمصطلحي 'Dasein, Sosein'، بترجمتها Samuel

للإنجليزية بالمصطلحين Suchness, Hereness

إلى "وجود هنا" و "وجود هكذا" وهو ما يسميه هارتمان "لحظتى الوجود Seinsmomente" هو ما من شأنه أن يوضح التمييز الصحيح بين الوجود الواقعي والوجود المثالي وهما "طريقتا الوجود Seinsweise".

للتساؤل الآن هو لماذا فعل هارتمان هذا ؟ هل هي مسألة اختلاف فى المصطلحات أم لاختلاف فى التصورات؟ وما وجه إعتراض هارتمان على هذين المصطلحين إن كان إعتراضه إعتراضا قائما على المصطلحات؟ وما هى الوظيفة التى يمندها "الوجود هنا" و "الوجود هكذا" والتى رأى "الوجود" و "الجوهر" لايفيان للقيام بها ؟

رأينا ان الوجود -موضوع أنطولوجيا هارتمان- هو الوجود فى عموميته، أو هو الوجود من حيث هو كذلك برأينا أنه لايمكن تحديده إلا بالنظر إلى خصائصه الأساسية وللضرورة والأكثر عمومية.

لاينقسم الوجود وفقا لخصائصه الجوهرية الأساسية والأكثر عمومية إلا إلى لحظتين هما "الوجود هنا" و "الوجود هكذا". هاتان اللحظتان تشكلان -من ناحية أخرى- فى الموجودات المفردة للوجود الأكثر عمقا والأكثر ضرورة.

تحليل هاتين اللحظتين هو فقط ما يمكننا من تأسيس التركيب الأنطولوجى للعالم. يقول هارتمان.

"يشكل الوجود والجوهر معا صفة وجود أى موجود، لايمكن لأحدهما ان يعبر عن الوجود من حيث هو وجود، فلايمكن للشيء أن يوجد إلا بإتحداهما، فهما معا يشكلان للموجود من حيث هو موجود"⁽¹⁾

إن فقد اتفق هارتمان مع الإتجاه المدرسى على إنقسام الوجود إلى "وجود" و "جوهر" فلماذا لم يحافظ على هذين المصطلحين وأبدلها بالمصطلحين "الوجود هنا" و "الوجود هكذا"؟

يمكن ان نجد إجابة هذا السؤال فى تعريفه لمصطلحي "الوجود هنا" و "الوجود هكذا".

يقول هارتمان.

"لكل موجود "وجود هنا" ونعنى به "أن هناك شيئا ما Dass es ist" ولكل موجود "وجود هكذا" ونعنى به ما يشكل خصوصيته وما يشترك فيه أيضا مع غيره

(1) GdO, S.83

وما يتميز به عن غيره، أى بإختصار "ما هو هذا، الشيء: Was es ist"، فى مقابل "أن هناك شيئا ما Dass" فإن "ما هو Was" هذا الشيء يتضمن سائر المحتوى بما فى ذلك الإختلافات الفردية ليصبح الجوهر essentia ماهية quidditas يتسع ليشمل حتى كل ما هو عرضي^(١) (*)

من هذا التعريف يتضح لنا أن هارتمان يعطى "لوجود هنا" و "لوجود هكذا" دلالة تختلف عن الدلالة التقليدية للتمييز بين "الوجود" و "الجوهر" وهو ما يتضح فى النقاط التالية.

١ - ليس "الوجود هنا" Dasein هو الوجود الواقعى Existenz :

كان التمييز التقليدى من "الوجود" و "الجوهر" يعنى بالوجود الوجود الواقعى^(٢) "يفرق هارتمان بين "الوجود هنا" و "الواقعية". الوجود هنا -كما رأينا من تعريف هارتمان -ليس سوى واقعة أن هناك شيئا ما، أما الوجود الواقعى فهو لدى هارتمان الوجود للزمانى الفردى، ذو البداية والنهاية للقابل للصيرورة، وجود الأشياء والحوادث والوقائع والأشخاص^(٣) .

من هنا رأى هارتمان للعلاقة بينهما تنحصر من ناحية فى أن الواقعية هى أكثر من مجرد وجود، أكثر من مجرد واقعة أن هناك وجودا ما، ومن ناحية أخرى فى أن هناك وجودا خارج للواقعية^(٤) . على هذا النحو رأى هارتمان أن هناك وجودا مثاليا مثما أن هناك وجودا واقعا، وأن هناك وجودا كليا مثما أن هناك وجودا فرديا، لكل منها قيمه أو وجوده الفعلى^(٥) .

(1) Ibid, S.85

(٢) "Quidditas" مصطلح لاتينى يترجم بالإنجليزية إلى Quiddity وبالفرنسية إلى Quiddité وبالألمانية إلى Quidditat ويترجم بالعربية إلى "الماهية" ولكنه لا يعنى "الماهية" بالمعنى الأرسطى أى ما هو كلى، وهى الصفات المشتركة فى الأشياء الجزئية ولكن الماهية منظورا إليها من ثلاثة أوجه : الماهية النوعية والجسمية والإعتبارية. النوعية هى التى تكون أفرادها على السوية والجسمية هى التى لا تكون فى أفرادها على السوية والإعتبارية هى التى لا وجود لها إلا فى عقل المعتبر مادام معتبرا. بإختصار هى الإجابة عن السؤال "ما - هو". من هنا فضلها هارتمان على تفسير Essentia راجع: عبد المنعم الحفنى. المعجم الفلسفى. الدار الشرقية ص ٢٢٩

(2) Ibid, S.83

(3) PMC, Tome II, P.193, New Ways, P.26. GdO, S.83,84. MuW, S.292

(4) GdO, S.84

(5) Ibid, S.86

من أجل هذا رأى أنه يمكن وصف العلاقة بين "الوجود هنا" و"الواقعية"، ليس بأنها علاقة هوية ولا علاقة تعارض ولكنها علاقة تدلخل جزئي^(١).

٢- ليس "الوجود هكذا Sosein" هو "الجوهر Essentia" أو الوجود المثالي؛ كما كان التمييز التقليدي بين "الوجود" و"الجوهر" يعنى "بالوجود" الوجود الواقعي، فإنه كان يعنى بالجوهر من ناحية أخرى "الوجود المثالي"^(٢) برفض هارتمان مصطلح "الجوهر Essentia" ويبدله بمصطلح "الوجود هكذا Sosein" للأسباب التالية : الأول أن "الجواهر" بالمعنى التقليدي كانت تعنى الملامح العامة والضرورية للوجود -فى مقابل ما هو عرضي- والتي من الممكن أن تتجسد فى الأفراد الجزئية وتحددها ومن ثم فهى ذات وجود مثالى .

رأى هارتمان أن الموجود لا يتحدد بلامحه الضرورية فقط -أى بجواهره- ولكن بالمحتوى الكيفي Qualificatif- وبأكثر خصائص الموجود فردية. ومن هنا رأى أن مصطلح "الوجود هكذا Sosein" للوجود من حيث أنه Quidditas إنسب للتعبير عن "ما هو الموجود" من حيث أنه يتضمن ما هو ضرورى وما هو عرضي. أما "الجوهر Essentia" بالمعنى التقليدي فهو يستبعد ما هو عرضي.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يرفض هارتمان أن تكون العلاقة بين "الجواهر Wesenheiten"^(٣) وللوجود المثالى علاقة هوية. للجواهر وجود مثالى بلا شك من حيث أنها لا زمانية وعامة إلا أنها لا قيام لها فى ذاتها، فهى كما رأينا تدخل فى تركيب الموجود من حيث أنها ملامحه الضرورية، أما الرياضات والقيم فهى أيضا وجود مثالى ولكنها لا صلة لها للجواهر أو الواقع من هنا كان الوجود المثالى أرحب وأوسع من الجواهر Essentia ولم تكن العلاقة بينهما علاقة هوية.^(٤)

يتضح مما سبق الإختلاف العميق بين تصورى "الوجود" و"الجوهر" بالمعنى المدرسى وتصورى "الوجود هنا" و"الوجود هكذا" لهارتمان، فبالإضافة إلى ما سبق يجعل هارتمان تصور "الوجود هنا" تصورا عاما لا يتجسد فى تركيب محدد، فهو

(1) Ibid, S.83

(2) GdO, S.83

(*) المصطلح Wesenheiten يترجمه معمول بالمصطلح essentialities ويعنى به ما هو ضرورى فى الموجود، أى "الجوهر" بالمعنى التقليدى.

(3) MPC, Tome II, P.198. GdO, S.84, 85

ينطبق على كل موجود: أيا كانت طريقة وجود هذا الموجود -مثاليا- أو واقعيا- وأيا كان تركيبه الأنطيكى -سواء أكان موجودا بصورة مستقلة أم عنصرا مستقلا فى تركيب موجود آخر. هذا التصور العام للوجود: هنا" للموجود هو ما سمح له بأن ينسبه للموجود الفردى والكللى على السواء، وأن ينسب لكل منها "وجودا هكذا" هو محتواه وخصائصه العامة والفردية.

بينما نجد الاتجاه المدرسى يعين تركيبات أنطيكية للموجودات ولا ينسب مصطلح "الجوهر" إلا للموجودات الفردية والمستقلة ذات الوجود الواقعى - الموجودة فى ميدان الواقع وهو الميدان الوحيد الذى توجد فيه هذه الموجودات^(١)

^(١) Tymie :ecku, Anna Teresa "Essence et Existence" P.50

٣- العلاقة بين "الوجود هنا" و "الوجود هكذا" :

أ- الحجج القلبية بوجود علاقة فصل بين لحظتي الوجود :

لكل موجود -إن- "وجود هنا" و "وجود هكذا" يوجدان فيه بالضرورة، لا وجود لموجود لا تجتمع فيه لحظتا الوجود هاتان. ولكن التساؤل الآن هو : ما حقيقة العلاقة بينهما ؟ نعم يوجدان معا في الموجود ولكن ألا ثمة علاقة بينهما ؟

يمكن أن نبدأ من حيث إنتهى هارتمان. رأى هارتمان أن "الوجود هنا" و "الوجود هكذا" يتميزان بالضرورة ولكنهما ليسا منفصلين *getrennt* بينهما هارتمان تاريخ الفلسفة بأنه رأى في العلاقة بين "الوجود هنا" و "الوجود هكذا" علاقة انفصال ومن ثم فقد حشد سائر الحجج الأنطولوجية والمنطقية والمعرفية والميتافيزيقية - والتي سنلخصها في ثمان نقاط- التي قالت بعلاقة الانفصال وقام بارلر عليها لينتهى إلى رفضه هذه العلاقة وإلى تأكيد فكرته بأنه لا انفصال واقعي بينهما وإنما تكمن العلاقة بينهما في أنها علاقة تمايز أنطولوجي وتعارض لسببي لدخل الموجود الولحد.

بإدنى ذي بدء يجب أن نسجل ملاحظتين :

الأولى : أن هارتمان قد أحدث هنا خطأ بين المصطلحات والتصورات، فالحجج التي قامت على وجود علاقة انفصال إنما كانت تعنى انفصالا بين "الوجود" و "الجوهر" بالمعنى التقليدي، أما هارتمان فإنه حين يقوم بتقنيذ هذه الحجج فإنه يفندنا في ضوء تصوره الجديد لإقسام الوجود إلى لحظتي "الوجود هنا" و "الوجود هكذا".

الثانية : أن هارتمان في سرده للحجج التي ذهبت إلى وجود فصل بين "الوجود" و "الجوهر" في تاريخ الفلسفة لم يسند لكل حجة الإتجاه أو المذهب أو الفيلسوف الذي آمن بها باستثناء الحجة للسبعة والثامنة والتي نسبها لكانط ثم شيلر على التوالي.

١- للجوهر هو فقط "ما هو ضروري" بمعنى أنه لا يختلف الأمر بالنسبة للجوهر سواء تجسد في "وجود" أو لا، "فالموجود" في صلاته "بالجوهر" كصلة ما هو "عرضي" لما هو "ضروري"، فالضرورة الجوهرية تطبق على "الجوهر" دون "الوجود" هذه الصفة هي ما تفرق بينهما.

٢- يتصف الجوهر بأنه "وجود ممكن" أما "الوجود" فهو "وجود قطعي" فإذا فهمنا "الممكن" بالمعنى المدرسي على أنه ما لا يمكن أن يوجد وأن "الفعلي" هو فقط ما يوجد، فإنه ينتج أن "الجوهر" ينفصل عن "الوجود" من حيث نمط وجود Seinsmodus كل منهما.

٣- "الجوهر" فقط هو ما يمكن أن يدخل في تعريف الموجود. لا يمكن تعريف الموجود بالنظر إلى وجوده، إذا فهما منفصلان.

٤- ينفصل "الجوهر" عن "الوجود" من حيث شكل الحكم المنطقي. فالأول يأخذ الشكل "أ هو ب". هذا الحكم يخبرنا بشئ عن المحتوى، أما الآخر فيأخذ الشكل "يوجد أ" الذي ليس سوى حكم بوجود.

٥- يختلف "الجوهر" عن "الوجود" من حيث وسيلة معرفة كل منهما، فالمعرفة التلقائية هي وسيلة المعرفة "بالجوهر". والمعرفة البعدية هي وسيلة المعرفة "بالوجود".

٦- المعرفة بالقانون وبما هو كلى معرفة "بالجوهر" دون "الوجود". هذه المعرفة بما هو كلى أو بالقانون تعطي معرفة ما تتدرج تحته سائر الحالات الفردية، أو معرفة ما تشترك فيه الحالات الفردية. هذه المعرفة تضع تمييزاً آخر بين "الجوهر" و "الوجود".

٧- في ميتافيزيقا كانت، لا نعرف من "الموجود في ذاته" سوى "وجوده" أي خاصية أنه يوجد في ذاته، أما "جوهر" هذا الموجود -من حيث أننا نعرفه- فإنه ليس خاصية "الوجود في ذاته" ولكن خاصية "الوجود من أجلنا Für-uns-sein".

٨- للمعرفة وفقاً لماكس شيلر هي "وجود الشئ في الوعي" من هنا ذهب إلى أننا لا نعرف "الوجود" وذلك لأنه "خارج العقل Extra mentem" أما "الجوهر" جوهر الشئ فهو فقط ما يمكن معرفته من حيث أنه يوجد "في العقل In mente" (١).

ب- رفض هذه الحجج وتفنيدها :

نصل الآن إلى رفض هارتمان لهذه الحجج وتفنيدها، وهو إذ يقوم بهذا إنما يريد أن يصل إلى هدفه وهو تحديد أكثر لتصورى "الوجود هنا" و "الوجود هكذا" وتحديد العلاقة بينهما.

(1) GdO, SS.87,89

١- يبدأ هارتمان بالرد على حجة شيلر التي رأت في التمييز بين "الوجود" و "الجوهر" تمييزاً بين ما يوجد "خارج العقل" وما يوجد "في العقل".

أ- يرى هارتمان أن هذا التصور ليس من شأنه فقط إيجاد فصل بين "الوجود هنا" و "الوجود هكذا"، ولكنه يعني أنهما لا يمكن أن ينتميان لنفس الشيء أى أن الشيء لن يتكون منهما معاً، عندئذ يصبح "الوجود هكذا" "محتوى موضوعي للوعى"، ويصبح "الوجود هنا" "وجود الشيء"، ليس وجود الشيء التقصى ولكنه وجود الموجود في ذاته. وإذا كان -الموجود في ذاته- وفقاً لهذه النظرية يختلف عن محتوى الوعى الذى يمثلته، فإنه لا بد أن يكون له هو أيضاً "وجود هكذا" وإلا كيف يمكن أن نتحدث عنه؟ كيف يمكن وصفه؟ وإذا كان يجب أن يكون "الوجود هكذا" للشيء "في العقل"، فقط، فإن هذا يعنى أنه لن يكون للوجود في ذاته "وجود هكذا" إلى جانبه، وهذا لن يعنى سوى أنه لا يمكن التمييز بين الأشياء من حيث عدم وجود "وجود هكذا" لها. ستظل الأشياء على هذا النحو غير محددة من حيث أن التحديد من وظيفة "الوجود هكذا" ولن يبقى إذن سوى "الوجود هنا" المجرد للشيء، "وجوده هنا" دون تحديده.

ب- بين "خارج العقل" و "في العقل" تعارض وليس تناقضاً. فمن الممكن لما يستقل عن الذات ويقوم في ذاته أن يرتد إلى الوعى ويمكن لما يتصوره الوعى بطريقة محددة أن يقوم أيضاً في ذاته، وإلا يصبح إنطباق التصور على الشيء شيئاً غير ممكن مما يعنى أن المعرفة هي الشيء غير الممكن.

ج- التمييز بين "الوجود هنا" و "الوجود هكذا" تمييزاً بين ما يوجد "خارج العقل" و "في العقل". تمييز خاطئ. يمكن لكل منهما أن يوجد داخل وخارج العقل. وإذا بدأنا بالوجود هنا، فإنه ليس من الصحيح أنه لا يمكن معرفته، بل على العكس يمكن معرفته وتصوره وتمييزه بذلك عن الوجود، إذن فهو يوجد في العقل أيضاً. نفس الشيء ينطبق على "الوجود هكذا"، يمكن "الوجود هكذا" أن يوجد "خارج العقل"، إذ ليس من الصحيح أن "الوجود هكذا" المعروف والمتصور لا يمكن أن يقوم في الأشياء قيامه في ذاته، فمن الممكن للتصور أن يكون تصوراً صحيحاً أو خاطئاً. التصور الصحيح فقط هو ما نطلق عليه "معرفة" بالمعنى للصحيح. يوجد إذن "وجود هكذا" أيضاً خارج العقل^(١).

ينتقل هارتمان بعد ذلك إلى تنفيذ حجة كانهل التي رآها تعطى سبقاً لأطيكيا
 Outischer Vorrang "الوجود هنا" على "الوجود هكذا" للشيء في ذاته. لم يشك
 "كانط" في أن هناك وجوداً في ذاته Ansichsein برأى في ذاتها Dinge an sich
 ولكنه -كما يرى هارتمان- لم يفعل سوى أن أقر بوجودها أي أنه عنى بها "الوجود
 هنا Dasein". أما "ما هي Was" هذه الأشياء وخصائصها المحددة لها فهذا ما لا
 يمكن معرفته، ومن ثم فقد قصر "الأشياء في ذاتها" على "الوجود هنا" فقط ولم يعتقد
 أن هناك "وجوداً هكذا للأشياء Das Sasein der Dinge".

يرى هارتمان أن نظرية كانط "للوجود هنا" على أنه الجانب المميز للوجود
 ترجع إلى النظرة المدرسية للوجود "existentia" على أنه هو الوجود القائم الفعلي
 Actualitas وكلاهما قد أخطأ فهم معنى الوجود الفعلي، فالوجود الفعلي صفة
 للموجود من حيث "وجوده هنا" و"وجوده هكذا" معاً، ومن ثم لم يكن صحيحاً
 أن ننسب الوجود في ذاته "للوجود هنا" فقط، فالوجود هكذا" أيضاً وجود في
 ذاته. فالموجود بالمعنى الصحيح هو ذلك الذي يكون "وجوده هنا" و"وجوده هكذا"
 معاً وجوداً في ذاته بالمعنى الصحيح، ومن ثم لا يوجد لأحد جانبي الوجود سواء
 أكان "للوجود هنا" أو "للوجود هكذا" أولوية لأطيكية على الآخر.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لا يمكن لأحدهما أن يوجد في الشيء دون
 الآخر، "فالوجود هنا" هو "الوجود هنا" للشيء الموجود على نحو ما Dasein der So-
 Seienden Dinge وليس وجوداً مجرداً أما "الوجود هكذا" فلا يمكن أن يوجد
 بصورة منفردة، "فالوجود هكذا" لشيء ليس له "وجود هنا" ليس "وجوداً هكذا"⁽¹⁾

يرى صمبريل Samuel أن هارتمان قد أخطأ فهم نظرية كانط "للوجود في
 ذاته" فهو -أي هارتمان- حين يتحدث عن "الوجود في ذاته" بالمعنى الكانطي
 يتحدث عن "أشياء في ذاتها- لاحظ هنا صيغة الجمع- يعترض "صموئيل- على
 صيغة الجمع هذه، فكانط من وجهة نظره لم يتصور "الوجود في ذاته" كأشياء في
 ذاتها" أي بمعنى "موجودات مشخصة concrete" فالشيء في ذاته، للكانطي ليس هو
 "الموجود" ولكنه "الوجود في ذاته" والذي لم يميز فيه كانط بين "الوجود هنا" و
 "الوجود هكذا" أو بين "الوحدة" و "الكثرة" فهذه المقولات لا تنسب سرفقاً لكانط-

(1) Ibid, SS.91-93

سوى للظواهر وليس للشيء في ذاته فكلنا لم نتحدث عن هذه التقسيمات في "الوجود في ذاته" بمعنى ما لا يمكن معرفته بصورة مطلقة^(١).

يرى الباحث أن كلا من "صموئيل" و "هارتمان" قد أصاب في جانب وأخطأ في آخر، فـصموئيل على حق في أن هارتمان قد أساء فهم كائنات حين تحدث عن موجودات في ذاتها متعددة. لم يعن كائنات "بالوجود في ذاته" "موجودات متعددة" بصيغة الجمع، ولكن "صموئيل" قد أخطأ -من جانب آخر- حين ذهب إلى أي هارتمان ينسب لكائنات تفرقة في "الوجود في ذاته" بين ما هو "وجود هنا" و"وجود هكذا". لم يقل هارتمان أن كائنات يأخذ بهذه التفرقة، مقراً "للوجود هنا" للشيء في ذاته دون "الوجود هكذا" ولكن هذه التفرقة يستنتجها هارتمان من نظرية كائنات "الوجود في ذاته" بالمعنى السلبي "neumena"، فحين ذهب كائنات إلى أن هناك وجوداً ووجود في ذاته إلا أنه يفوق قدرة الإنسان على معرفته كان في ذلك إقرار بوجوده دون توضيح ماهية أو جوهر هذا الوجود في ذاته، من هنا كانت النتيجة التي خرج بها هارتمان صحيحة في أن كائنات قد أوجد -دون أن يدري- قسمة بين "الوجود هنا" للشيء في ذاته بإقرار لوجوده "وبين" وجوده هكذا حين أنكر على المعرفة العشرية القدرة على معرفة "الشيء في ذاته".

٣- يرد هارتمان بعد ذلك على الحجة للقائلة بأن المعرفة بالقانون الكلي الذي يندرج تحته سلسلة لانتهائية معرفة "بالوجود هكذا" دون "وجوده هنا" ومن ثم فقد بنت على هذا أنه لا "وجود هنا" لهذه السلسلة اللانتهائية للحالات الفردية.

يرى هارتمان أن خطأ هذه الحجة يقوم على أنها قد خلطت بين "حد المعرفة Erkenntnis grenze" و "حد للوجود Seinsgrenze" حين بنت على القول بأننا لا يمكن أن يكون لدينا معرفة بالسلسلة اللانتهائية للحالات الفردية للقول بعدم وجود هذه الحالات، لا نعرف سوى "الوجود هكذا لهذه الحالات ومن ثم لا وجود سوى لوجودها هكذا"، أي أن هناك "وجود هكذا لما لا وجود هنا" له.

يرى هارتمان أن هذه الحجة خاطئة لم يصنعها العلم ولكنها من صنع للنظريات التأملية، فالعلم في تأسيسه للقانون على حالات محددة لا يعنى بهذا إنطباق القانون على هذه الحالات وإنما على سائر الحالات التي تتدرج تحت هذا القانون، وهذا يعنى إفتراض وجودها. لا يخلط العلم إذا بين "حد للمعرفة" و "حد

(١) Samuel, Otto, "A Foundation of Ontology" P. 58,59

الوجود" هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى حين يعنى العلم بإطباق القانون على الحالات فى لانهاياتها -أى الحالات الماضية والحاضرة والمستقبل- فإنه لا يعنى أن هناك "وجودا هكذا" للحالات غير الموجودة. هذا الخطأ نتج عن فهم خاطئ لمعنى الوجود بقره على ما هو حالى أو حاضرا، فالماضى لا يعنى سوى أنه كان موجودا فى وقت ما والمستقبل لا يعنى سوى أنه ما سيوجد فى وقت لاحق، للوجود الماضى والمستقبل نفس معنى الوجود الحاضر. من هنا فإنه عندما نقول أن القانون يطبق على سائر الحالات للانهائية التى تتدرج تحته فإن هذا لا يعنى أن هناك "وجودا هكذا" للحالات غير الموجودة" ولكن أن هذا "الوجود هكذا" وجود هكذا" للحالات الموجودة^(١).

٤- تقوم الحجة التى وجدت فى للفرقة بين "المعرفة القبلية" و "المعرفة البعدية" سندا تبنى عليه الفصل بين الوجود هنا و الوجود هكذا على نفس الخطأ بين حدود ما نعرفه وحدود الوجود.

يوافق هارتمان المثاليين فى أننا لا نعرف الوجود المثالى سوى معرفة قبلية من حيث أن المعرفة البعدية معرفة بالحالات الفردية Einzelfälle، ولكنه يرفض القول بأن المعرفة بالواقع تقوم فقط على المعرفة للبعدية. يرى هارتمان أن المعرفة "بالوجود هنا" معرفة قبلية وبعدية معا، أما المعرفة "بالوجود هكذا" فهى معرفة قبلية فقط. من هنا رفض الحجة التى أوجدت فى للفرقة بين "المعرفة القبلية" و "المعرفة البعدية" تبريرا للفصل بين "الوجود هنا" و "الوجود هكذا" للوجود^(٢).

٥- ينتقل بعد هذا لمناقشة الحجة التى ذهبت إلى أن "تعريف الشئ" يقوم على جوهره أو "وجوده هكذا" وليس على "وجوده هنا"^(٣).

(1) GdO, SS.93-94 - MuW S.123

(2) GdO, S.95-96

(٣) هذه الحجة التى ترى أن التعريف ينصب على الجوهر أو بمعنى لائق على الماهية هى حجة أرسطو الذى رأى أن الماهية والتعريف والتكلى ألفاظ مترادفة. رأى أرسطو أن التعريف لا ينصب على المفرد لأن المفرد موجود بطريقة معينة فى زمان ومكان معينين أى بدون سبب معقول وإنما ينصب التعريف على التكللى. هذا التكللى هو الخصائص المشتركة للأشياء الجزئية، نصل إليه بالإحساس والفكر معا، بالإحساس ندرك الموجودات. هذا التكللى وحدة حالة فى الأشياء وليست خارجة عنها أو مجاوزة للوجود الواقعى للمحسوس للأشياء. هذه الوحدة الحالة فى الأشياء هى الماهية وهى فقط ما يشتمل عليه التعريف.

يمكن عرض رفض هارتمان لهذه الحجة على النحو التالي :

لا وجود في العالم "الوجود هنا" كلى أو عام. الوجود هنا دائما "وجود هنا" محدد، أى يقوم فى علاقات محددة مع شئ معين. هذا "الوجود هنا" للشئ مفترض دائما، من هنا كان يدخل هو الآخر فى تعريف الشئ ويتضمن فى نفس الوقت "وجودا هنا" عاما.

ينتج عن هذا أن "الوجود هنا" و "الوجود هكذا" كلاهما يدخلان فى تعريف الشئ وهو ما يتعارض مع ما ذهب إليه الحجة. وينتج عن هذه النتيجة أن "الوجود هنا" -من حيث أنه يدخل فى تعريف الشئ- يشكل أيضا جزءاً من "الوجود هكذا". هذه النتيجة تقف رفضاً للحجة القائلة بوجود فصل بين "الوجود هنا" و "الوجود هكذا" (١)

٦- أما الحجة الرابعة التى وجدت فى التمييز بين صورتى الحكم "بالجهر" و "بالوجود" تمييزاً بين "الجهر" و "الوجود" فإن هارتمان يريد من تنفيذها أن يصل إلى نتيجة خطيرة. يرى هارتمان أن القضية التى تقرر "وجودا هنا" يمكن أن ترد إلى قضية تقرر "وجودا هكذا" والعكس.

لا يعنى هذا سوى أنه من الممكن لشكلى الأحكام أن يتبادل مواضعهما، فإذا أضفنا إلى هذا أن العلاقة المنطقية تعبر عن العلاقة الأنطولوجية بين لحظتى الوجود، لمكن القول ليس فقط أنه لا يوجد تمييز أنطولوجى بين "الوجود هنا" و "الوجود هكذا" ولكن أنهما من الممكن أن يتبادلا مواضعهما فى الوجود.

لتوضيح ذلك نقول :

رأى هارتمان أن 'الأحكام المعيرة عن الوجود هنا Daseinsurteile' يمكن ردها إلى أحكام تعبر عن الوجود هكذا Soseinsurteile. فالحكم 'يوجد من' يكافئ منطقياً للحكم 'س موجود' ومن ثم فهى من الممكن أن تأخذ الشكل 'س هى ص' 'S ist P' يعبر فعل للكينونة 'يوجد Ist' عن محتوى الوجود المحصول كما يعبر عن مجرد الوجود. من هنا كان الاختلاف بين الأحكام التى تقرر "وجودا هنا" والأحكام

" راجع فى ذلك : ديميد على ليو ريان تاريخ الفكر الفلسفى - لوسطو - الجزء الثانى -

الطبعة الرابعة. دار المعرفة للجمعية ١٩٨٧ ص ١٧١-١٧٢

(1) Ibid, S.96,97

التي تقرر "وجودا هكذا" إختلافا فقط من حيث الصورة المنطقية دون أن يكون إختلافا أنطولوجيا.

وبالعكس، من الممكن للأحكام التي تعبر عن "الوجود هكذا" أن ترد إلى أحكام تعبر عن "وجود هنا"، فالحكم "المنضدة مربعة" حكم يعبر عن وجود هكذا ولكنه من الممكن أن يرد إلى "يوجد أربعة أركان للمنضدة". هنا نجد أن محتوى الوجود للمحمول واحد في الحكمين.

فإذا كان من الممكن رد الأحكام التي تعبر عن "وجود هنا" إلى أحكام تعبر عن "وجود هكذا"، فإن هذا يخلص بنا إلى النتيجة التي صدرنا بها كلامنا⁽¹⁾.

٧- وأخيرا يخصص هارتمان فصلا كاملا للرد على الحجتين الأولى والثانية لينتقل منها إلى تحديد العلاقة الأنطولوجية الصحيحة بين لحظي الوجود.

لقد نظرت هاتان الحجتان إلى العلاقة بين 'الوجود' و 'الجوهر' من حيث أنماط وجود كل منهما ومن ثم فقد إنتهت إلى وجود فصل أنطولوجي بينهما، ولم تكف بهذا بل أوجدت هوية بين 'الوجود' و 'الوجود الواقعي' من ناحية و 'الجوهر' و 'الوجود المثالي' من ناحية أخرى - وهو ما سبق وأوضحناه - ومن ثم فقد إنتهت إلى فصل أنطولوجي آخر بين 'الوجود الواقعي' و 'لوجود المثالي'.

"قالوجود -رفقا لها- وجود عرضي بالنسبة للجوهر الذي يتصف وحده بصفة "الضرورة الجوهرية" *Wesensnotwendigkeit*". هذا التعارض بين 'الوجود' كوجود عرضي و 'الجوهر' كجوهر ضروري ضرورة، جوهرية ليس تعارضا نمطيا في داخل نفس الوجود، ولكنه تعارض بين ميدانين مستقلين من ميادين الوجود، فالأول وحده ميدان الوجود الواقعي ومن ثم فهو فقط ما يتصف بالوجود "الفعلي"، أما الآخر فهو ميدان الوجود المثالي الذي يتصف بأنه وجود ممكن.

يوضح هارتمان في تنفيذه لهذه الحجة - العلاقة الصحيحة بين 'الوجود هنا' وهو ما يجعله مقابلا 'للوجود' بالمعنى التقليدي، و 'الوجود هكذا' وهو ما يقابل 'الجوهر'. يرى هارتمان أن العلاقة بين لحظتي وجود الموجود في ميدان الواقع سواء أكان هذا الموجود شيئا أو حادثة أو شخصا - علاقة واقعية، ومن ثم فليس لأحدهما وجود 'عرضي' بالنسبة للآخر. هذه العلاقة الواقعية هي علاقة "للضرورة الواقعية *Realnotwendigkeit*"، ومن هنا يأخذ على التمييز التقليدي بين 'الوجود'

(1) Ibid, SS.97, 101

و'الجوهر' إنه خلط بين 'الضرورة الواقعية' و 'الضرورة الجوهرية'. تنتمي 'الضرورة الجوهرية' لميدان الوجود المثالي. ليس وجود الحالات الواقعية في حاجة لأن يكون وجودا ضروريا بصورة جوهرية، إلا أن هذا لا يعنى من ناحية أخرى أنه وجود عرضى.

إن خطأ الأنطولوجية القديمة -في نظر هارتمان- يكمن فى أنها قد خلطت بين أمتام ميدانى الوجود الواقعى والمثالى ونقلت هذه إلى تلك دون أن تدرك أن لكل ميدان علاقاته للمنطية الخاصة وقوانينه للمنطية والتي من شأنها أن توضح العلاقة بين ميدانى الوجود الواقعى والمثالى بشكل أفضل وهو ما سيتضح بالتفصيل فى الفصل القادم^(١).

ج- العلاقة الأنطولوجية بين "الوجود هنا" و"الوجود هكذا":

مما سبق يمكن أن نصل إلى حقيقة تصور هارتمان لكلا لحظتى الوجود والعلاقة بينهما.

١- ليس التمييز بين "الوجود هكذا" و "الوجود هنا" هو التمييز بين "الوجود المثالى" و "الوجود الواقعى"، فالوجود هكذا، ليس هو "الوجود المثالى" وليس "الوجود هنا" هو "الوجود الواقعى" وإلا لكان من الممكن للوجود الواقعى ألا يكون له وجود هكذا ولا "للوجود المثالى" وجود هنا.

٢- للوجود المثالى وجود هنا و "وجود هكذا" خاص به. لا يعنى "الوجود هكذا" للوجود المثالى سوى قيامه أو وجوده فى ميدانه الخاص. ومن ناحية أخرى للوجود الواقعى وجود هنا و "وجود هكذا".

٣- لا يتغير الوجود الواقعى بمجرد بتغير صفات 'الموجود هنا Daseiendes' ثم أنه لا وجود لوجود واقعى دون صفات، فالصفات تنتمى دائما لواقعية هذا للوجود، فهى الأخرى لها نفس "الوجود هنا" الذى للموجود.

٤- ينتمى "الوجود هنا" و "الوجود هكذا" دائما لنفس ميدان الوجود ولهما نفس طريقة الوجود Seinsweise. فالوجود هنا الواقعى هو دائما الوجود هنا الواقعى لموجود هكذا واقعى real Soseienden و "الوجود هكذا الواقعى" هو دائما الوجود هكذا الواقعى لموجود هنا واقعى real Daseienden.

(1) Ibid, SS.103, 104

٥- نفس الأمر ينطبق على ميدان الوجود المثالي. للوجود المثالي "وجود هنا" مثل الوجود هنا الواقعي، فهو يشكل الحالة "صفر" في سلسلة الإمكانيات، ومن حيث أن له قيمة عددية محددة -حتى وإن كانت "صفرًا"- فإن له أيضا "وجوداً هكذا" مثالياً.

فالموجود هنا المثالي Ideale Daseiendes دائماً موجود هنا مثالي، والموجود هكذا المثالي Ideale Soseiendes دائماً موجود هكذا مثالي، يرتبط دائماً في داخل ميدان الوجود المثالي "الوجود هنا المثالي" و "الوجود هكذا المثالي".

٦- داخل كل ميدان من ميداني الوجود يرتبط دائماً "الوجود هنا" و "الوجود هكذا" بشكل لا ينفصل، يرتبطان بعلاقة الضرورة والتي تختلف من ميدان لآخر، فهي الضرورة الواقعية في ميدان الوجود الواقعي وهي الضرورة الجوهرية في ميدان الوجود المثالي كما سيوضح في الفصل القادم^(١).

ب- العلاقة بين الوجود الواقعي والوجود المثالي في ضوء العلاقة بين "الوجود هنا" و "الوجود هكذا" :

١- الوجود هكذا للمحايد Das neutrale Sosein

رأينا أن الوجود ينقسم من حيث "طريقة الوجود Seinsweise" إلى وجود واقعي ووجود مثالي. الوجود الواقعي هو الوجود للمكانى الزماني، الوجود للفردى الذى يتصف في قدر منه بأنه وجود مادي ومن ثم فهو وجود قابل للإدراك بصورة أكبر من الوجود المثالي الذى يتصف بأنه وجود عام وكلى وغير زماني^(٢).

يرى هارتمان مع هذا أن هذا التمييز ليس تمييزاً تاماً، إذ أن ميداني الوجود يتطابقان في قدر ويتميزان في قدر آخر، "فالوجود هكذا" يوجد دائماً إما بطريقة واقعية أو بطريقة مثالية. تتميز طريقة وجود "الوجود هكذا" عن محتواه الكيفي، فالوجود هكذا "محتوى كيفي" قد يكون واحداً سواء أكان يوجد داخل الموجود بطريقة واقعية أو بطريقة مثالية، أى دون أن يغير من كونه يوجد بطريقة واقعية أو مثالية. هذا للتطابق في المحتوى الكيفي "للوجود هكذا" يجعل "الوجود هكذا"

(1) Ibid, SS.104-106

(2) New Ways P.26 + GdO, S.83,84,85,289 - MuW S.292 - MPC, Tomel, P.193

(*) يميز هارتمان أيضاً بين الوجود الواقعي والوجود المثالي من حيث أنماط وجود كل منهما ومن ثم فلن يتضح التمييز النهائي بين ميداني الوجود إلا بعد تحليل أنماط كل وجود والعلاقات المتداخلة بينهما وهو موضوع الفصل القادم.

واحدًا. وعندئذ يصبح "لوجود هكذا" للوجود الواقعي والوجود المثالي واحداً. "لوجود هكذا" على هذا النحو يطلق عليه هارتمان "لوجود هكذا المحايد". هذا "لوجود هكذا المحايد" كمحتوى كفي هو ما يصنع تطابقاً جزئياً بين ميداني الوجود الواقعي والمثالي ومن ثم لا يعد معياراً للتمييز بين الوجود الواقعي والوجود المثالي، بل أنه على العكس معيار التطابق الجزئي بين الميدانين^(١).

ولكن من ناحية أخرى يسمح هارتمان بوجود "وجود هكذا محايد" إلى جانب "لوجود هكذا الواقعي" و "لوجود هكذا المثالي". "لوجود هكذا المحايد" لا يوجد إلا في غياب الموجود، متى كان هناك موجود كان "وجوده هكذا" إما "وجوداً هكذا مثالياً" أو "وجوداً هكذا واقعياً"^(٢) بمعنى أنه لا يوجد "لوجود هكذا محايد Neutrale Soseiendes" ولكن هناك فقط "وجود هكذا محايد neutrale Sosein"، ولا يوجد "لوجود هنا واقعي" ما لم يكن "موجوداً هكذا واقعياً" في نفس الوقت^(٣). على هذا النحو رأى هارتمان أن "لوجود هكذا المحايد" ليس سوى تطابق محتوى الميدانين، وأن التمييز بين الوجود الواقعي والوجود المثالي لا صلة له "بالوجود هكذا".

٢- "الوجود هنا" معيار الفصل بين ميداني الوجود الواقعي والمثالي :

رأينا أن "لوجود هكذا المحايد" ليس هو معيار الفصل بين ميدان الوجود الواقعي والمثالي. ما هو معيار للتمييز بينهما ؟

يقرر هارتمان أن النقل الأقطولوجي في التمييز بين الوجود الواقعي والوجود المثالي يكمن في "لوجود هنا". فإذا أضفنا إلى هذا أن هارتمان قد قرر أن التمييز بين الوجود الواقعي والوجود المثالي تمييز في طريقة الوجود، فإن هذا لا يعني أن "لوجود هنا" هو ذاته طريقة الوجود ولكنه يحوى "طريقة الوجود" بمعنى أنه دائماً إما "وجود هنا واقعي" وإما "وجود هنا مثالي"، فلا وجود "لوجود هنا محايد".

على هذا النحو يتضح الدور الذي حدده هارتمان لكل لحظة من لحظتي الوجود. يقوم التمييز بين "الوجود الواقعي" و "لوجود المثالي" على "الوجود هنا" الذي يوجد دائماً إما بطريقة واقعية أو بطريقة مثالية. أما "لوجود هكذا" فمن الممكن أن يكون هذا أو ذاك من حيث أنه لا صلة له بطريقة الوجود. فالوجود هكذا المحايد، يجب على الأقل أن يكون "وجوداً هكذا مثالياً" ومن ثم ينتمى وجوده

(1) GdO, SS.109-113

(2) Ibid, S.113

(3) Ibid, S.112

لميدان الوجود المثالي، إلا أنه من الممكن مع هذا أن يكون "وجوده هنا" وجودا واقعيا دون أن يكون هذا ضروريا، أما "الوجود هنا الواقعي" فله "وجود هكذا محايد" فقط متى كان هو ذاته "وجودا هكذا واقعيا". من هنا من الممكن أن نعرف "الوجود هكذا" لموجود ما دون أن نعرف "وجوده هنا الواقعي" دون أن يكون العكس صحيحا أى أننا لا يمكن أن نعرف "الوجود هنا" دون "الوجود هكذا" من حيث أن الوجود هكذا لا صلة له بالتمييز بين ما هو واقعي وما هو مثالي أى من حيث أنه "محايد"، أما "الوجود هنا" فهو دائما إما "وجود هنا واقعي" أو "وجود هنا مثالي". وأيضا من حيث أن للمعرفة "بالوجود هنا" شئ ما تتضمن دائما على الأقل معرفة ولو بسيطة "بالوجود هكذا" لهذا الشئ وإلا كيف يمكن للتمييز بين الأشياء فى وجودها⁽¹⁾.

من ١-٢ ينتهى هارتمان إلى أن "الموجود من حيث هو موجود" يتحدد بعلاقته متدخلتين يمكن للتعبير عنهما على النحو التالى :

أن وجود كل موجود -سواء أكان "وجودا مثاليا" أو "واقعيا"- هو دائما "وجود هنا" و "وجود هكذا"، ولكن وجود كل موجود -سواء أكان "وجودا هنا" أو "وجودا هكذا"- هو دائما إما "وجود مثالي" أو "وجود واقعي".

وهذا يعنى أن العلاقة بين لحظتى الوجود هى دائما "علاقة ربط konjunktive Verhältnis"، أما العلاقة بين طريقتى الوجود فهى دائما "علاقة فصل disjunktive Verhältnis". هاتان العلاقتان المتدخلتان هما الأساس الأنطيقى فى بناء العالم⁽²⁾.

(1) Ibid, S.111, 112

(2) Ibid, S.113

هـ- العلاقة الداخلية بين لحظتى الوجود - "الوجود هنا" و "الوجود هكذا" :

١- العلاقة النسبية بين لحظتى الوجود :

رأينا أن أحد أوجه التمييز بين الوجود الواقعي والوجود المثالي تكمن فى العلاقة بين الوجود هنا والوجود هكذا، علاقة كل منهما بميدانى الوجود. هل هذا يعنى أنه لا وجود لعلاقة بين لحظتى الوجود، علاقة داخلية بين "الوجود هنا" والوجود هكذا؟

يؤكد هارتمان مرة أخرى على أنه لا وجود "لوجود هنا" منفصل عن "الوجود هكذا" لموجود معين. لا وجود "لوجود هنا" دون "وجود هكذا" والعكس. فكل موجود يحوى بالضرورة لحظتى الوجود^(١).

ولكن التساؤل الآن : إذا كان كل موجود يحوى بالضرورة "وجوداً هنا" و"وجوداً هكذا"، فما هى حدود كل منهما دلل الموجود؟ أين يمكن أن نضع الخط الفاصل بينهما؟

لا وجود -وفقاً لهارتمان- لمثل هذا الخط. فالوجود هنا" و "الوجود هكذا" يتداخلان بصورة تجعلنا نقرر أن العلاقة لداخلية بينهما لا يمكن وصفها سوى بأنها علاقة نسبية^(٢).

هذه "النسبية" تجد أساسها فى عدم للتمييز الأنطولوجى بين "الوجود هنا" من حيث هو ميدان للوجود وبين "الوجود هكذا" من حيث هو ميدان التحديد.

يرى هارتمان أن محتوى صورة للحكم التى تعبر عن "وجود" هو نفس محتوى صورة الحكم التى تعبر عن 'جوهر'، فأن نقول 'أن شيئاً ما يوجد' هو أن نقول أن شيئاً ما هو كذا وكذا. فإذا كان محتوى صورتى للحكم واحداً فإن هذا لا يعنى سوى أن طبيعة ما نعبر عنه هاتان للصورتان - طبيعة "الوجود هنا" و"الوجود هكذا" - واحدة^(٣).

من هنا رأى هارتمان أن "الوجود هنا" لا ينفصل عن "الوجود هكذا" من حيث إتصافه وحده بصفة الوجود، ولا "الوجود هكذا" عن "الوجود هنا" بصفة المحتوى الكيفى.

(1) Ibid, S.118,130

(2) Ibid, S.120

(3) Ibid, S.121, 122

يعنى هارتمان بهذا أن 'الوجود هنا' يتضمن محتوى كئيفيا إلى جانب إصصافه بصفة الوجود، والعكس يتضمن "الوجود هكذا" تقرير وجوده إلى جانب محتواه الكئيفى.

يقول هارتمان :

"أن تحديد شئى ما هو فى للنهاية" وجود هنا". هذا "الوجود هنا" هو نفس "الوجود هنا" سواء أكننا نقرر أن شئنا ما هو كذا وكذا أو كئنا نقرر أنه يوجد فقط. وفى "الوجود هكذا" توجد 'طريقة الوجود' إلى جانب 'تحديد هذا الوجود' لأن فى كل 'تحديد' يتعلق الأمر 'بوجود' هذا للتحديد وفى كل 'وجود' يتعلق الأمر 'بتحديد' هذا الوجود"^(١).

فإذا كان لكل لحظة من لحظتى الوجود نفس المحتوى ونفس الخاصية ونفس الدور الذى تقوم به للخطوة الأخرى، فإن هذا يعنى أنه لا يوجد ما يمكن أن تتميز به هذه عن تلك.

هل هذا يعنى أن العلاقة بينهما علاقة هوية ؟

يرفض هارتمان أن تكون العلاقة بينهما علاقة هوية، فمال زال بينهما تمييز يحدده هارتمان بأنه تعارض فى الإتجاه Richtungsgegensatz^(٢)

هذا التعارض فى الإتجاه هو للتمييز الوحيد الذى يمكن إيجاده بين "الوجود هنا" و"الوجود هكذا". وهو موضوع الفقرة التالية.

٢- الهوية والتمييز بين لحظتى الوجود

بعد أن حدد هارتمان العلاقة بين "الوجود هنا" و "الوجود هكذا" داخل الموجود الواحد ينتقل إلى تأسيس للعلاقة بين الموجودات فى كلية الوجود والموجودات وإن كانت توجد منفردة فى العالم فإنها ليست معزولة عن بعضها ولكن تربطها بالضرورة علاقات تبال. هذه العلاقات لا تحدها سوى العلاقة بين "الوجود هنا" و "الوجود هكذا"، ولكنها ليست للعلاقة بينهما داخل الموجود الواحد والى حددها هارتمان -كما رأينا فى الفقرة السابقة- بأنها علاقة نسبية، ولكنها العلاقة بينهما فى التركيب للكل للوجود. هنا يرى هارتمان أن العلاقة بين لحظتى

(1) Ibid, S. 121

(2) Ibid, S.121

هنا يرى هارتمان أن العلاقة بين لحظتي الوجود علاقة 'هوية متحركة بصورة مستمرة Fortlaufend Verschobene Identität" داخل مجموع الموجودات^(١).

يشرح هارتمان هذه العلاقة على النحو التالي

كل "وجود هكذا" لشيء ما هو "وجود هنا" في نفس الوقت لشيء آخر. هذا "الوجود هنا" للشيء الآخر هو في نفس الوقت "وجود هكذا" لشيء ثالث وهكذا. فالشيء الذي "وجوده هنا" وجود هكذا لشيء آخر يختلف بالضرورة عن هذا الشيء الآخر. على هذا النحو تقوم علاقة "الهوية" بين "الوجود هنا" و "الوجود هكذا" في موجودات مختلفة، ولكنها علاقة "نسبية" في نفس الموجود بمعنى أن "الوجود هنا" لموجود معين لا يمكن أن يكون "وجودا هكذا" لنفس الموجود.

يقدم هارتمان مثالا لشرح هذه العلاقة فيقول أن "الوجود هنا" للشجرة هو ذاته "الوجود هكذا للغابة"، كما أن "الوجود هنا لفرع الشجرة" هو "الوجود هكذا لهذه الشجرة" وهكذا^(٢).

على هذا النحو تصبح العلاقة بين لحظتي الوجود -والتي كانت علاقة نسبية في الموجود الواحد- علاقة هوية متحركة في موجودات مختلفة.

هذه الهوية بين "الوجود هنا" و "الوجود هكذا" في موجودات مختلفة تمتد داخل إتجاهين -وهذا هو ما عناه هارتمان بالتعارض في الإتجاه- أحدهما يبدأ من الموجودات الأكثر بساطة متجها إلى الموجودات الأكثر تعقيدا والآخر بالعكس، من الموجودات الأكثر تعقيدا إلى الموجودات الأكثر بساطة ولكن ألا يوجد حد تنتهي عنده هذه الهوية المتحركة؟ عنده لا يمكن أن نتقدم؟

نعم، يرى هارتمان أن الوجود هنا "العالم ككل Die Welt als Ganzes" الذي يحوى كلية الموجودات التي نعرفها هو العنصر الأخير الذي نتوقف عنده، فإذا أردنا أن نكمل للسلسلة التي يشرح بها هارتمان هذه العلاقة نقول أن: "الوجود هنا للغابة" هو "الوجود هكذا للأرض الزراعية" والتي "وجودها هنا" هو "الوجود هكذا للكرة الأرضية" والتي "وجودها هنا" هو "الوجود هكذا للمجموعة الشمسية"

(١) Ibid, S.122

(٢) Ibid, S.123

إلى أن نصل إلى "العالم في كليته" الذي "وجوده هنا" لا يمكن أن يكون "وجود هكذا" لشئ آخر بعده، "العالم في كليته" يشكل الإستثناء الوحيد للمبدأ الذى وضعه هارتمان بأن [كل "وجود هنا" لشيء معين "وجود هكذا" لشيء آخر]، فالعالم ككل هو "الوجود هنا" الوحيد الذى ليس "وجوداً هكذا" لما بعده، فلا وجود وراء "العالم في كليته".

هكذا تصور هارتمان "الهوية المتحركة" داخل العالم فقط ولا تتجاوزه، حدها الأنطولوجى ينتهى عند "العالم في كليته" كعنصر نهائى تقف عنده سلسلة الهوية^(١).

يرى "سموئيل" هنا أنه إذا كان هارتمان يعنى "بالكل Ganzes" العالم الموجود، فإن هذا يعنى أن نترك "الموجود" وننتقل إلى "الوجود Being" ذاته من حيث أن "الوجود الفعلى لقائم" Existence وجود بالمعنى الكلى Being. هنا فإن العلاقة النسبية لم تعد بين الوجود Existence والجوهر Essence بالمعنى التقليدى أو بين "الوجود هنا" و "لوجود هكذا" بمصطلحات هارتمان، فالوجود القائم لا يمكن أن يكون بالنسبة لشيء آخر لأنه وجود كلى Being^(٢).

المهم أن هارتمان يؤكد بعلاقة الهوية المتحركة

على حقيقتين هامتين

١- أن الوجود هنا "العالم في كليته" يشكل الحد النهائى لسلسلة الهوية المتحركة بين الموجودات.

٢- لا وجود لتعارض فى الإتجاه إلا داخل العالم، بمعنى أن هذا التعارض فى الإتجاه لا وجود له بالنسبة للوجود هنا للعالم ككل الذى ليس وجوداً هكذا لشيء واضح. ولكن من الممكن للوجود هنا لموجود معين داخل العالم أن يكون وجوداً هكذا لموجود آخر والعكس.

من هنا أعطى هارتمان أهمية أنطولوجية "للوجود هنا" على "الوجود هكذا"، ليس فقط "للوجود هنا للعالم ككل" ولكن للوجود هنا لكل موجود من حيث أنه لا

(1) Ibid, S.128-129

(2) Samuel, Otto "A Foundation of Ontology" P.64

يمكن فهمه إلا من خلال الوجود هنا للعالم ككل ومن حيث اعتماد الأول على الثاني. هذه الأهمية الأنطولوجية والتي يفسرها هارتمان بمعنى "السبق الأنطيكى Preseance Ontique" هي ما تفسر للتمييز بين لحظتى الوجود داخل الموجود الواحد^(١).

يرى الباحث : أن هارتمان قد إنتهى بهذه النتيجة إلى تلاقض إذ أن هذا السبق الأنطيكى للوجود هنا" على "الوجود هكذا" والذي رأى فيه تحديدا للعلاقة بين لحظتى الوجود وتمييزا بينهما هو نفس السبق الأنطيكى الذى نسبته لكائط ورفضه^(٢).

تعليل ونقد:

وفقا للسؤال الذى وضعناه بشأن رفض هارتمان للتمييز بين "الوجود" و"الوجود هكذا" كوسيلة لتحديد الوجود وإيدالهما "بالوجود هنا" و"الوجود هكذا" حين تساؤلنا هل هي مسألة إختلاف فى المصطلحات أم للتصور؟ وما وجه اعتراض هارتمان على هذين المصطلحين وما هي الوظيفة التى يسندها "الوجود هنا" و"الوجود هكذا" والتي رأى "الوجود" و"الجوهر" لا يكتفيان القيام بها.

يمكن أن نخلص بالنتائج الآتية :

١- إتفق هارتمان مع الإتجاه المدرسى بأن الوجود ينقسم إلى لحظتين -ليست أكثر أو أقل- هما "الوجود" و"الجوهر" فى الإتجاه للمدرسى، وهما "الوجود هنا" و"الوجود هكذا" لدى هارتمان. إذن فقد إتفق بادئ ذى بدء مع الإتجاه للمدرسى على التقسيم الثلاثى وإختلف من حيث المصطلح.

٢- من حيث التصور، لم يرض هارتمان عن قصر "الوجود" على الوجود الواقعى و"الجوهر" على "الوجود المثالى، ومن هنا كان تبريره لرفض مصطلحى وتصورى "الوجود" و"الجوهر".

٣- حين رفض هارتمان أن نقصر "الوجود" على "الوجود الواقعى" و"الجوهر" على "الوجود المثالى ومن ثم فقد أبدل مصطلح "الوجود" بمصطلح "الوجود هنا" و"الجوهر" بـ "الوجود هكذا" إنما كان يصدر عن تصور أولى - لم

(1) Tymieniecka, Anna Teresa "Essence et Existence" P.92

(٢) راجع ص ٢١٤ فى هذا الفصل.

يؤسسه على شئ قبله -لمصطلحاته الأربع -الوجود هنا والوجود هكذا والوجود الواقعي والوجود المثالي. فحين رفض مثلاً إيجاد هويه بين "الجوهر" والوجود المثالي كان هذا الرفض صادراً عن تصور الوجود المثالي بأنه ميدان ليس قاصراً فقط على الجوهر ولكنه يحوى إلى جانبها المنطق والرياضة والقيم، ومن ثم فميدان الوجود المثالي ارحب . من أن يكون مجرد ميدان الجوهر .

يرى الباحث في هذا رداً على زعم هارتمان بأن تصور 'الوجود' و'الجوهر' هو ما أفسد تصور 'الوجود الواقعي' و'الوجود المثالي' وأن تصور 'الوجود هنا' و'الوجود هكذا' هو ما من شأنه أن يوضح للتمييز الصحيح بين الوجود الواقعي والوجود المثالي، فهارتمان كما رأينا لم يؤسس تصور الوجود الواقعي والوجود المثالي على 'الوجود هنا' و'الوجود هكذا' ولكنه وضعه تصوراً أولياً مثله في ذلك مثل تصور 'الوجود هنا' و'الوجود هكذا'.

٤- على هذا النحو يتضح أن هارتمان وإن كان يبدو في الظاهر أنه يرد على مشكلة قديمة هي مشكلة العلاقة بين 'الوجود' و'الجوهر' فإنه في الحقيقة لم يضع فقط مصطلحات جديدة مختلفة عن المصطلحات القديمة ولكنه قد غير معنى المشكلات ولم يحافظ على نفس التطبيق أو العلاقة القائمة بينهما.

٥- في تصور هارتمان 'الوجود هكذا المحايد' تتناقض ظاهراً، إذ ليس 'الوجود هكذا المحايد' سوى 'الجوهر' بالمعنى التقليدي والذي سبق وأن رفضه وأحل 'الوجود هكذا' محله، فإذا كان 'الوجود هكذا' وفقاً لهارتمان هو كيفية الموجود أو المحتوى الكيفي للموجود، فإنه من الواضح أن محتوى 'الوجود هكذا' لكرة مثالية ليس هو محتوى 'الوجود هكذا' لكرة واقعية. نعم يمكن القول أن 'دائرية' الكرتين واحدة، ولكن 'الدائرية' ليست سوى إحدى الخصائص للعامة، أما إذا نظرنا في الخصائص الفردية فنسجد أن محتوى الكرة الواقعية يحوى الخصائص التي تتطابق مع وجودها الزماني والمكاني، أى ستحوى ليس فقط 'الدائرية' بصفة عامة ولكن دائرية مادة معينة قد تكون جلدية أو معدنية ودائرية لون محدد. من الواضح أن ليس لكرة المثالية هذه الخصائص. يبقى إذن أن 'الوجود هكذا' من

حيث أنه المحتوى المشترك بين الوجود الواقعي والوجود المثالي ليس سوى الملامح العامة والتي هي في نفس الوقت ملامح "الجوهر" الذي سبق ورفضه هارتمان.

الفصل التاسع

البناء النمطي للوجود

ناحية أخرى سيضع تحديدا صحيحا لماهية الوجود الواقعي والوجود المثالي وسيؤكد أيضا على رفض الفصل بين الوجود والماهية وعلى وحدة الموجود بوجوده هنا⁽¹⁾ و "وجوده هكذا" معا⁽²⁾ .

يرى هارتمان أنه لا يمكن بحث أنماط الوجود من خلال مقولاتي "الممكن" و "الفعلي" فقط. أنماط الوجود ستة وليست اثنتين فقط وهي "الممكن" و "الفعلي" و "الضروري" و "غير الفعلي" ، "غير الممكن" ثم "المصاحبة"⁽³⁾ لا تتوزع هذه الأنماط الستة بين ميدان الوجود ، أي ليس لكل ميدان أنماط خاصة يختلف بها عن الميدان الآخر فأنماط الوجود لا ترتبط من البداية بميدان وجود معين ولكنها تظهر في كل الميدان وتقوم بينها علاقات داخلية لدخل نفس ميدان الوجود للوحد وتختلف من ميدان لآخر .

من هنا رأى هارتمان أن توضيح التمييز بين ميدانين الوجود عن طريق أنماط الوجود يقتضي أولا تحديد معاني الأنماط بصفة عامة بصرف النظر عن وجودها في ميدان وجود معين وبعدا عن الاختلافات التي يمكن أن تظهرها هذه الأنماط بين ميدانين الوجود ، أي ألا نبدأ بتعريف الأنماط بصورة مباشرة انطلاقا من ميدان وجود معين ، بل نحدد معاني الأنماط بصفة عامة ، ثم نضع تقينا لها ينطبق على سائر الميدان وبعد ذلك يمكننا دراسة العلاقات المتداخلة بينها لدخل كل ميدان على حدة. هذه العلاقات القائمة بين الأنماط من شأنها أن تظهر تقينا مختلفا لها من ميدان لآخر ومن ثم تظهر على هذا النحو الاختلاف للقائم بين ميدانين الوجود ومن ثم خصائص كل ميدان نمطيا⁽⁴⁾ .

للغرض الذي يضعه الباحث لهذا الفصل ويحاول البرهنة عليه في النهاية هو أنه إذا كان هارتمان قد أراد بتحليلاته للنمطية رفع الهوية الخاطئة - وفقا له - بين الوجود الواقعي والوجود الفعلي - وهو الخطأ الذي ينسبه لأرسطو - وبين الوجود المثالي والوجود الممكن - وهو الخطأ الذي ينسبه لليننتز ، ومن ثم تحديد جوهر كل من الوجود الواقعي - والوجود المثالي تحديدا جديدا صحيحا ، فإنه قد أتمى دون أن يدري إلى نفس النتيجة. "الوجود الواقعي وجود فعلي لا مكان فيه لوجود ممكن ، الوجود المثالي في حقيقته ليس سوى وجود ممكن" ومن ثم يكون قد عاد من حيث أتى.

(1) MuW S. 7

(2) Ibid, S. 29

(3) Ibid, S. 28

لقد وضع لنا هارتمان تصويره لمعاني الأنماط بصفة عامة أي بعيدا عن الاختلافات التي تطرأ عليها عندما تدخل في ميدان وجود معين، ثم وضع تقنيينا أساسيا للأنماط ينطبق على ميداني الوجود وذلك على عرض القوانين أو العلاقات التي تحكم الواقع - الوجود الواقعي - ويقدم لنا برهانه على صحتها وتلك التي تحكم الوجود المثالي. لقد أراد بهذا للتقنيين الأساسيين للأنماط أن يبين لنا أن الأنماط متى دخلت في ميدان وجود محدد فإن العلاقات القائمة بينها تتغير من ميدان لآخر ومن ثم يتحدد - وفقا لها - جوهر كل ميدان بصورة مختلفة عن للميدان الآخر.

مايزعمه الباحث ويحاول البرهنة عليه أن القوانين أو العلاقات النمطية التي رأى هارتمان أنها تحكم الوجود الواقعي وتلك التي تحكم الوجود المثالي ومن ثم يحاول البرهنة عليها، لم يكن هارتمان في حاجة إليها ولا للمجهود الذي بذله في البرهنة عليها برهانا صوريا وآخر ماديا، إذ أنها في حقيقتها تتلخج ببنية جميعا على تصوريين مسبقين انطلق منهما هارتمان، أحدهما تصويره للإمكانية الواقعية - وهو التصور الذي يجعل الإمكانية الواقعية ليست في حقيقتها سوى الوجود الفعلي الواقعي - لتمييز بينهما ومن ثم يلغى هذا التصور أي إمكانية في الوجود الواقعي. والآخر تصويره "للإمكانية الجوهرية" وهو للتصور الذي يسود الجواهر المثالي ومن ثم يجعل الميدان المثالي ليس سوى ميدان ممكنات.

من هنا فإن منهجنا في هذا الفصل أن نعرض أولا لتصوير أرسطو لمعنى الوجود "الممكن" و"الوجود الفعلي" ورفض هارتمان له، ثم تصور ليننتز للعالم الممكنة ورفض هارتمان له. نعرض - فيما يلي ذلك - تحديد الوجود الواقعي نمطيا من خلال عرضه لمعاني الأنماط في الوجود الواقعي والذي من خلاله سيحاول الباحث بيان كيف أن القوانين التي يراها هارتمان تحكم ميدان الواقع ومن ثم يقدم برهينه عليها لم تكن سوى بناء قائم على تصور الإمكانية الواقعية الذي ليس في حقيقته سوى تصور الوجود الفعلي ومن ثم لم تقدم هذه البراهين أو تؤخر شيئا. وبالمثل عندما نعرض لنمطية الوجود المثالي منحلولة بيان كيف أن هارتمان يقدمه كتكثيل أو تفسير لتصوير مسبق وهو أن الوجود المثالي ليس سوى وجود ممكن.

فاذا نجحنا في بيان هذا يكون هارتمان قد عاد ادراجه من جديد. بدأ بالهجوم على تصوريين أساسيين رأى فيهما خطأ متغلغلا في تاريخ الفلسفة ثم انتهى - دون أن يدري - بالتسايم والاقرار بهما.

الممكن والفعلى لدى أرسطو:

لهارتمان كل الحق فى أنه يمكن ثلمس بداية تصور انماط الوجود لدى أرسطو فى التعارض الشهير الذى وضعه بين "الوجود الممكن" و "الوجود الفعلى" يرفض هارتمان معنى الوجود الممكن والفعلى كما رآه أرسطو. ولكن قبل أن نتعرض لأسباب رفضه لآهاس من اشارة تاريخية لهذه الفكرة للتى تعد من المبادئ الأساسية فى فلسفة أرسطو.

رأى ارسطو أن هناك نمطين للوجود "الوجود بالقوة Potentiality" و "الوجود بالفعل Actuality". للقوة شكلان: فهى تعنى من ناحية قدرة شىء ما على التغير بتأثير شىء آخر" ومن ناحية أخرى قدرة شىء ما على لحدث تغيير فى شىء آخر⁽¹⁾

لهذه القوة نوعان: قوى عاقلة Rational Potency وتوجد فى الأشياء الحية وقوى غير عاقلة Irrational توجد فى الأشياء غير الحية. ويمكن للقوى العاقلة أن تنتج الأضداد - الشبىء وضده - فالطلب - كقوة عاقلة - يمكنه إنتاج الصحة والمرض أما القوى غير العاقلة فلا تنتج سوى معلولا ولحدا، فلا يمكن للحرارة مثلا سوى أن تنتج الحرارة أى التسخين ولايمكنها أن تنتج التبريد مثلا⁽²⁾.

* حين وضع أرسطو تصور "الامكانية" و"الفعلية" لم يكن يقصد بها تصورات ميتافيزيقية فى المقام الأول ولكنه وضعها فى إطار تصوره العلم للطبيعة. لدى أرسطو هناك تمارض أساسى بين المصطلح اليونانى Dynamis أو اللاتينى Potentia والمصطلح اليونانى Energie أو اللاتينى Energeia يعنى أرسطو بالمصطلح الأول "القوة أو الامكانية Möglichkeit فى مقابل Energie التى يعنى بها الفعل Tätigkeit أو الفعلية Wirklichkeit راجع فى ذلك:

Hoffmeister, Johannes "Wörterbuch der Philosophischen Begriffe" Verlag von Felix Meiner-Hamburg 1955, S. 180.

يشرح ارسطو العلاقة بينهما فى إطار تصوره للحركة بأن الطبيعة بالضرورة طبيعة ديناميكية أو

هى ميدان لقوى وإيست الحركة سوى انتقال مما هو ممكن الى ما هو فعلى. راجع فى ذلك:

Woodbridge, Frederick "Aristotles Vision of Nature", Columbia University 1965. P.67

(1) Aristotle "Metaphysics" ed. by Reginald E.Allen,Book IX. 1045 B P. 358

(2) Ibid 1046 B P. 358

من ناحية أخرى يمكن أيضا تقسيم الوجود بآتوة الى وجود يظل أبدا وجودا بالقوة، أى لا ينتقل الى - حل ووجود بالقوة ينتقل بالضرورة الى وجود بالفعل. يجد أرسطو في اللامتناهى مثلا على الشكل الأول أى على الوجود الذى يظل وجودا بالقوة ولا يتحول أبدا الى وجود بالفعل وذلك لانقسامه الى مآتهلية، بحيث أن عملية الانقسام لا تنتهى، فإنه سيظل أبدا وجودا بالقوة ولن ينتقل الى وجود بالفعل لما "لا يمكن أن يرى" فهو وجود بالقوة تحول الى وجود بالفعل متى تحدث رؤيته^(١).

فاذا انتقلنا الى "الفعل" أو " الوجود الفعلى" فإنه يمكن فهمه - كما يقول أرسطو - بالقياس الى "القوة" أو "الوجود بالقوة".

يرى أرسطو أن "الوجود بالفعل" بالنسبة "لوجود بالقوة" هو كالمستيقظ بالنسبة للنائم وكمن يقوم بعملية البناء بالنسبة لمن يمكنه البناء ولكنه لا يفعل، وكالرائى بالنسبة للمغمض العينين ولكن لديه القدرة على الرؤية، وكالشئ الذى تم صنعه بالنسبة للمادة الخام^(٢).

والفعل كذلك هو تحقيق الهدف أو الغرض، فنحن نكتسب قوى معينة لنتمكننا من تحقيق أغراض ووظائف معينة، فما القدرة على التأمل الا لنتمكننا من "فعل" التأمل وما "القدرة" على الابصار الا لممارسة "فعل الابصار"^(٣).

ويجد أرسطو أيضا فى الصلة بين "ما هو بالقوة" و"ما هو بالفعل" الصلة بين الموجود "الناقص" والموجود "الكامل" وذلك لأنه يجد فى المادة "وجود بالقوة" لا يتحول الى موجود بالفعل الا بعد قبوله الصورة، وإذا كان الموجود الحاصل على الصورة هو الموجود القائم بذاته المكتمل الوجود، كان "الوجود بالفعل" هو اكتمال الوجود أو الحالة التامة التى يوجد عليها الشئ، أو "الواقعية فى اكتمالها"^(٤).

(1) Ibid, 1048B, P. 362

(2) Ibid, 1048 B, P. 362

(3) Ibid, 1050A, P. 365

(4) Ibid, 1050A, P. 366

هكذا رأى أرسطو في "الفعل" الوجود بالمعنى الصحيح أو هو الشيء في تمامه واكتماله وفي تحققه في الواقع أما "القوة" فهي في ذاتها لاوجود لها.. فالوجود بالقوة لاوجود له ولا تعريف له ولكنه ما سيصبح موجودا بالفعل^(١).

من هنا رأى أرسطو أن "الفعل" يتقدم على "القوة" من ثلاث نواحي: منطقيا وزمنيا وجوهريا " فمن الناحية المنطقية يتقدم الفعل على القوة لأن فكرة الوجود بالقوة تتضمن فكرة الوجود بالفعل، ويقال على الموجود بالقوة أنه كذلك بالإضافة إلى الموجود بالفعل. ومن الناحية الزمنية نجد أنه إذا كانت القوة متقدمة على الفعل في الزمان المحدد القصير المدى، فإن الفعل متقدم على القوة من حيث الزمان المطلق لأن الموجود بالفعل لا يصدر عن الموجود بالقوة إلا بتأثير موجود آخر بالفعل سابق عليه في الوجود، فالموسيقى بالقوة لا يصبح موسيقيا بالفعل إلا بعد أن يقوم بتعليمه موسيقى آخر بالفعل، والإنسان يصدر عن الإنسان، فالإنسان بالقوة وهو النقطة الأولى فيما يستمد ماهيته من إنسان بالغ أي إنسان بالفعل.

لما تقدم الفعل على القوة من الناحية الجوهرية فإن ذلك يرجع إلى أن الجواهر أوائل الموجودات كما يقول أرسطو، فلا يمكن أن يتحقق الوجود إلا على صورة جواهر موجودة بالفعل مكتملة ومعينة، أما اللاتعين أو المدة فلا يمكن أن يصدر الوجود التام عنها ولقد أخطأ اللاهوتيون حينما جطؤوا الوجود يصدر عن الظلام أي ما هو بالقوة^(٢).

لماذا رفض هارتمان تصور أرسطو "للقوة" و "الفعل" ؟

يرى هارتمان أن أرسطو حين وضع للصورة والمادة أو الهيولى مبدئين مكونين للوجود الطبيعي يتأسس من اتحادهما الواقع للمجسد لم يستطع أن يتم هذه النظرية دون مبدئين آخرين هما الوجود بالقوة والوجود بالفعل. وإذا كان قد نظر للمبدئين الأولين على أنهما المبدآن المكونان للوجود، فقد نظر إلى المبدئين الآخرين على أنهما نمطا أو شكلا للوجود، وكانت النتيجة أن أصبح ثقل مشكلة الوجود

(١) محمد علي أبو ريان تاريخ الفكر الفلسفي: أرسطو، الجزء الثاني، نور المعرفة الجامعية

١٩٨٧ ص ١٨٥-١٨٧

(٢) المرجع السابق ص ١٨٧

يكن لدى أرسطو في التعارض للقائم بين "الوجود بالقوة" و "الوجود بالفعل" ، أى أصبحت المبادئ النمطية هي المبادئ الأساسية للوجود.

يرى هارتمان أن أرسطو قد نظر الى الصلة بين "الوجود بالقوة" و "الوجود بالفعل" على أنها صلة تحول حتمى غائى، أى أن هناك تركيبا غائيا حتميا مقمرا بصورة مسبقة فى عملية الواقع وهذا وحده كاف لرفض هذه التصورات النمطية.

ثم أن نمطى الوجود - كما تصورها أرسطو - ليسا نمطين خالصين، فالوجود بالقوة ليس "وجودا ممكنا" ولكنه ليس سوى "مكافئة دلخية لتحقيق شىء فعلى" وليس "الفعل" "وجودا فعليا" ولكنه ليس سوى "اكتمال" أو "تحقق شىء ما".

تزل عن هذين المبدأين على هذا النحو طبيعة أنهما مبدأن، فمن حيث أنهما مرحلتان متميزتان لصيرورة ما فانهما يخلان فى علاقة تعارض لا تتفق مع طبيعة أنهما نمطان للوجود. فالوجود بالقوة لا يمكن أن يكون موجودا بالفعل والموجود بالفعل لا يمكن أن يكون موجودا بالقوة وهذا يعنى أن الموجود أما أنه موجود بالقوة أو موجود بالفعل، وهذا لا يعنى سوى أن عالم الواقع ينقسم الى موجودات بالفعل وموجودات بالقوة⁽¹⁾.

تتضمن فكرة أرسطو عن "الوجود بالقوة" و "الوجود بالفعل" تعارضا نمطيا بين "الوجود الممكن" و "الوجود الفعلى" ذلك أن أرسطو ينظر الى الموجود بالقوة كموجود ليس فعلى أو "ك نصف موجود Halbsciendes " ، فوجود البذرة مثلا ليس وجودا تاما ولكنه وجود غير فعلى للنبات، فإذا كانت حياة النبات تقوم مع تعارض مستمر بين البذرة والنبات المكتمل - أى أن كليهما يقع تحت نفس الجوهر - فإن هذا يعنى انقسام هذه الحياة الى شكلين للوجود لا يتطابقان أبدا هما "الوجود الممكن" و "الوجود الفعلى" للنبات. لكل الكائنات للحية هذان الشكلان من الوجود.

فإذا كان أرسطو قد جعل المادة والصورة عنصرين لبناء العالم لا ينفصلين فقد جعل الوجود الممكن والوجود الفعلى على العكس يقوم كل منهما بجوار الآخر كحالتين منفصلتين للوجود وهذا يعنى أن العالم ملئ بما هو "غير ممكن" - الى جانب ما هو فعلى - أى ما هو "ممكن فى ذاته" و من هذا "الممكن فى ذاته"

(1) MuW, S. 3,4

ماسيصبح فعلياً ومالن يصبح فعلياً. هذا يعنى أن هناك فى العالم الواقعى " امكانيات مجردة" كثيرة إلى جانب الوجود "الفعلى".

لو أن أرسطو قد جعل لوجود البذرة وجوداً فعلياً خاصاً بها لمسقطت الثنائية التى ذهب إليها ولكنه لم ير فى الوجود للفعل سوى "الوجود للمكتمل أو تحقق الجوهر" ليس للبذرة جوهر خاص بها ولكن جوهرها هو نفس جوهر النبات المكتمل ومن ثم فهى نبات لم يتحقق بعد^(١).

يتعجب هارتمان ويتساءل: هل يوجد حقاً فى العالم الواقعى الذى نعيش فيه شكلان من الوجود؟ هل هناك موجودات مكتملة وأصناف موجودات؟ نقطة أخرى يضيفها هارتمان : مفادها

"لا يعين نمط الوجود الأرسطيان على فهم المعنى الحقيقى للصيرورة". فإذا نظرنا إلى صورة للعالم لدى أرسطو فلن نجد فيها مكاناً للصيرورة لذاتية. لوجود فى ثنائية الممكن والفعل سوى نمط لمرحلة البدائية - بداية للصيرورة - وآخر للنهاية وكلاهما مرحلتان ثابتتان ولكن لا وجود لنمط الصيرورة ذاتها أو لمجرى الصيرورة. فالحالة الأولى - الامكان - تقع قبل عملية تكوين الواقع والثانية إكمال صورة الواقع. - ليست الصيرورة كما يراها هارتمان مجرد إنتقال من وجود لوجود ولكنها الصورة المقولية الأساسية للواقع أو الطريقة التى توجد بها الأشياء والكائنات الحية والأشخاص فى الوجود. فالصيرورة بالمعنى الأرسطى كمجرد إنتقال من وجود لآخر تشكل لدى هارتمان فهماً خاطئاً لمعنى الوجود الواقعى^(٢).

يرى الباحث أن هارتمان لم يكن يقصد فى الحقيقة نقداً لفكرة أرسطو ذاتها فى الوجود بالقوة والوجود بالفعل بقدر ماكان يعنى بنقد فكرة أرسطو تمهيداً لتصويراته الخاصة لأنماط الوجود.

١- فإذا نظرنا أولاً إلى تفسير هارتمان لنظرية أرسطو فى "القوة والفعل" نجد أن الصواب قد جانبه إلى حد بعيد. فأرسطو لم يقل بانقسام العالم الواقعى إلى موجودات بالقوة وموجودات بالفعل لايجاد فى العالم سوى موجودات بالفعل. وإذا كان أرسطو قد لقر بوجود موجودات بالقوة، فإنها ليست كذلك باعتبار

(١) Ibid, S, 5

(2) Ibid, S, 6

وجودها على هذا النحو أى بالقوة ولكن باعتبار أنها مستصبح موجودات بالفعل، فلا يمكن أن يدرن هناك موجود هو بالقوة، بل هناك على الدوام حركة ديناميكية فى الوجود تتمثل فى استمرار الخروج من القوة الى الفعل بصدد كل شئىء او كل حالة فى الوجود. "القوة" ليس "وجودا" ولكنها "امكانية محضه" وهو ملاحظه هارتمان نفسه. هذا للتحول من "القوة" الى "الفعل" تحول "حتى". هذه "الحتية" التى رأى فيها هارتمان مبررا لرفض تصورات ارسطو هى أبلغ دليل على أن ارسطو لم يقل "وجود بالقوة" يقف كشكل متميز فى مقابل "الوجود بالفعل"، لذا سيتحول "الوجود بالقوة" حتما الى "وجود بالفعل".

٢- هارتمان على حق فى أن تصورى "الممكن" و "الفعلى" - وهما مايرى فيهما هارتمان نمطين أساسيين من أنماط الوجود كما سيوضح فيما بعد - متضمنان فى تصورى "القوة" و "الفعل" لأرسطو. يمكن أن يتضح هذا على الأقل بشأن تصور الوجود "الممكن" لأرى ارسطو ان الوجود "بالقوة" ليس سوى "امكانية" تحقق شئىء فى الوجود.

٣- يرفض هارتمان مع هذا أن يكون "الوجود الممكن" هو هذه الامكانية الأرسطية المحضه هذا الرفض مرده رفض هارتمان لتصور وجود "ممکن" قائم بذاته فى الواقع ، فالوجود الممكن يجب أن يكون وجودا فعليا فى نفس الوقت كما سنرى فيما بعد.

٤- يرفض هارتمان أخيرا تصور "القوة" و "الفعل" لأنه لم يعطه تصورا للواقع كما يراه هو. فالواقع لدى هارتمان لايمكن فهمه إلا فى صيرورة مستمرة. تختلف الصيرورة الأرسطية عن صيرورة هارتمان، فإذا كان أرسطو يرى فى الصيرور تحول صورة موجودة فى الطبيعة وغير جديدة فى هوى يفترض أنها موجودة أيضا فى الطبيعة وغير جديدة لأنها كانت قبل أن نحل فيها الصورة للجديدة هوى لصورة قديمة - وهو مايتفق مع تصورهِ للأبدية. فان هارتمان يرى أن كل شئىء واقعى فى حالة صيرورة دائية مستمرة لكل شئىء بداية ونهاية، ظهور فى الوجود وعدم. فالحركة والصيرورة هى النمط الكلى لوجود الواقع سواء كانت واقعية الأشياء للمادية أو الكائنات الحية. لايمكن فهم الوجود للواقعى بصورة صحيحة الا فى هذه للصيرورة ^(١) وهو الفهم الذى

(1) MuW, S.3,6,123, New Ways P. 28

اوقع هارتمان في تناقض مع نفسه - كما لاحظ جوجنبرجر Guggenberger .
وسنرى ذلك تفصيلا فيما بعد.

يمكن تلخيص ماسبق في انه لاوجود وفقا لهارتمان لشكلين من لشكال الوجود
الواقعي. لا وجود في العالم الواقعي لموجودات ممكنة وأخرى فعلية. لا وجود
سوى لموجودات فعلية، فالوجود الممكن في العالم الواقعي هو في نفس الوقت
وجود فعلي، هذا الوجود الواقعي في حالة صيرورة مستمرة. فحين ذهب ارسطو
الى أن هناك نمطين متعارضين للوجود الواقعي هما الوجود "الممكن" و"الفعلي" كان
في هذا التصور "لواقع" - والذي يختلف عن تصور هارتمان - ما يكفي لرفض
هارتمان فكرة ارسطو في الوجود بالقوة والوجود بالفعل.

ليبنتز والعالم الممكنة ورفض هارتمان لها:

إذا كان هارتمان قد رفض فكرة ارسطو في الوجود بالقوة والوجود بالفعل، التي أدت إلى تصور الوجود الواقعي كوجود منقسم إلى نمطين متعارضين للوجود، وجود "ممكن" ووجود "فعلي"، فانه يرفض تصور ليبنتز "الممكن" و"الفعلي" لسبب آخر، وهو أن ليبنتز قد وجد في التفرقة بين "الممكن" و"الفعلي" ليس انقساماً في نفس ميدان الوجود كما ذهب ارسطو ولكنه وجد في هذه التفرقة تمييزاً بين ميدانين الوجود الواقعي والمثالي فالوجود "الممكن" هو ميدان الوجود المثالي والوجود "الفعلي" هو ميدان الوجود الواقعي.

مرة أخرى، قبل أن نتعرض لرفض هارتمان لهذه الفكرة لأبأس من إشارة تاريخية لرؤية ليبنتز.

حين رأى ليبنتز الاتساق والانسجام الموجودين في عالمنا الفعلي الذي نعيش فيه، لم يخلص فقط من هذا إلى النتيجة بأن الله هو خالق هذا العالم ولكنه ذهب إلى أن الله قد خلق لنا أفضل العوالم الممكنة. لهذه العوالم الممكنة وجود في عقل الله لم يخلق لنا سوى أفضلها وأفعها لنا، فمن حيث أنه خير بطبعه لا يخلق لنا سوى ما هو خير لنا⁽¹⁾.

يتساءل هارتمان:

مالذي عناد ليبنتز بأن هناك عوالم كثيرة "ممكنة في ذاتها" أحدها فقط هو العالم "الفعلي" على حين تقع هذه العوالم الممكنة في عقل الله يختار الله أفضلها أينقله إلى ميدان الفعلي؟.

يرى هارتمان أن ليبنتز لم يقصد بهذا التعارض بين "الممكن" و"الفعلي" مجرد تعارض بين نمطين من لمائط الوجود ولكنه عنى بهذا تعارضاً بين ميدانين الوجود المثالي والواقعي وطريقة وجود كل منهما. ذلك أن عوالم ليبنتز الممكنة في عقل الله قبل خلق العالم ليست عوالم "ممكنة واقعية"، إذن فهي تنتمي إلى ميدان آخر ليس هو ميدان الوجود الواقعي. هذا الشكل من "الامكانية" يقوم في تحقيق شرط فردي معين هو شرط عدم التناقض الذي من الواضح أنه يتوافق مع فكرة العوالم الممكنة. هذه العوالم إذن بناءات لميدان آخر غير ميدان الواقع ليس سوى ميدان الوجود المثالي.

(1) Stumpf, Samuel "Philosophy. History & Problems" McGraw-Hill Book Company. 3rd ed. 1983 P. 248, 249

من هنا خرج هارتمان بالنتيجة ان ليننتر يوجد هوية بين "الوجود الممكن" و"الوجود المثالي" من ناحية وبين "الوجود الفعلي" و"الوجود الواقعي" من ناحية أخرى^(١).

تصديق الوجود الواقعي نمطيا

إذا كان نقل الوجود الأنطولوجي يكمن لدى هارتمان في الوجود الواقعي^(٢) فإنه من الطبيعي أن يبدأ به. وإذا كان هارتمان يبغي بتحليل الأتمط الكشف عن جوهر الوجود الواقعي فإن نمط "الامكانية" يشكل لديه للنمط الأكثر أهمية.

أ - الامكانية المنفصلة Disjunktive Möglichkeit :

يرى هارتمان ان هناك شكلين للامكانية: الامكانية المنفصلة والامكانية المحايدة Indifferente أو المطلقة. الشكل الأول يعنى به هارتمان "الوجود الممكن المحض" أى انه حالة وجودية منفصلة أو مستقلة عن الوجود الفعلي، فهناك الى جانب الوجود الفعلي وجود آخر ممكن. هذه الامكانية لمكانية منفصلة بمعنى أن لمكانية الوجود وامكانية عدم الوجود متساويان، كلاهما ممكن، متى كان "أ" ممكنا، كان "لا أ" أيضا ممكنا دون أن يتحولا معا إلى وجود فعلي. هذه الامكانية يطلق عليها هارتمان اسم "الامكانية الثنائية المنفصلة"^(٣)

ب - الامكانية المحايدة أو المطلقة :

يختلف هذا الشكل للامكانية عن الشكل السابق. ليست هذه الامكانية وجودا ممكنا محضا أى وجودا فى ذاته بشكل حالة وجودية منفصلة أو مستقلة عن الوجود الفعلي توجد الى جانبه ولكنها ترتبط بالوجود الفعلي بل ويتحقق فيه. هذه الامكانية امكانية محايدة بمعنى انها لا يمكن أن تكون امكانية "أ" و "لا أ" معا ، ولكنها إما أن تكون "أ" أو "لا أ"^(٤).

هذا هو تصور "الامكانية الواقعية" كما يراه هارتمان. لتوضيحه أكثر يرى هارتمان ان الامكانية التى نضعها فى حسابنا فى حياتنا عادة عندما ننظر للمستقبل ليست هى الامكانية الواقعية بالمعنى القوي ولكنها امكانية "جزئية". هذه الامكانية الجزئية لما أنها "مكانية معرفية" أى النظرة الجزئية لموقف واقعي معطى أى

(1) GdO, S. 106, 107

(2) MuW, S. 27

(3) Ibid, S. 42

(4) Ibid, S. 42

معرفة جزئية بسلسلة الشروط التي تجعل شيئا ما "ممكنا واقعا" أو "امكانية واقعية ولكنها جزئية" هذه الامكانية ليست امكانية معرفية تقوم على عدم معرفتنا بكل سلسلة الشروط الموجب توفرها لكي تتحقق الامكانية الواقعية بالمعنى القوي، ولكنها امكانية واقعية جزئية من حيث أن حدوث الشروط أو العلاقات يظهر تعاقبا زمنيا موضوعيا.

فما يكمن في المستقبل والذي تنتمي صلاحيته إمكانيته للكاملة قد تأخر حدوثه "وبما أننا لسنا على ثقة من حدوثه فإن إمكانيته حدوثه تبقى دائما إلى جانب إمكانيته عدم حدوثه كلاهما ممكن ولكن هذه ليست أيضا سوى "الامكانية المنفصلة" وليست "الامكانية الواقعية بالمعنى القوي".⁽¹⁾

مما سبق يتضح أن هارتمان يعنى بالإمكانية الواقعية ليس ماهو ممكن فى ذاته ولكن ماهو ممكن على أساس وشروط تجعله ممكنا واقعا.

ولكن هذه التي يطلق عليها هارتمان "امكانية جزئية" هي المعنى الذي نستخدمه عادة عندما نقول أن شيئا ما ممكن -- يرفض هارتمان هذا المعنى ويرى أن الإمكانيّة الواقعية لاتعنى ماهو ممكن فى ذاته ولكن ماهو ممكن على أساس وشروط. هذا الأساس هو حتمية الواقع القائم وهذه الشروط التي تجعله ممكنا يجب أن تكون جميعا متحققة بالفعل فى الواقع بحيث أنه متى كانت إحدى الشروط لم تتحقق بعد تحققتا واقعا فعليا لم يكن ممكنا واقعا بعد.⁽²⁾

يوضح بالآف Ballauff معنى "الامكانية الواقعية" التي ترتبط بتحقيق جميع الشروط بالفعل على النحو التالي :

نفترض أن هناك محاضره أكاديميه سنتلقى فى المساء، لكي يتحقق هذا الحد، لابد من تحقق سائر الشروط الضرورية لحدوثه، فمثلا يجب أن يعلم الحاضرون مسبقا ببيعاد المحاضرة ويجب أن يسمح وقت كل منهم بحضور هذه المحاضره. كل منهم يجب أن يأتي بوسيلة ما إما سيرا على الإقدام أو بسيارة خاصة أو بالقطار... الخ. يجب على المحاضر أن يأتي هو الآخر، يجب أن يكون الضوء كافيا ويجب أن تكون هناك "جامعة" أو "معهد" أو "مكان ما" تلقى فيه المحاضرة.. وهكذا إلى آخره من الشروط التي لو لم يتوفر احداها لما تحقق هذا الحدث - إلقاء المحاضرة- كان تتعطل سيارة المحاضر مثلا بصورة لاتسمح له

(1) Ibid, S. 146, 147

(2) Ibid, S. 46

بالوصول إلى مكان المحاضر، أو ألا يكون هناك مكان يصلح لإلقاء المحاضرة أو ينقطع التيار الكهربائي. في هذه الحالة يصبح تحقق هذا الحدث -وفقا لهارتمان - "غير ممكن" لعدم توفر سائر الشروط التي بدونها تتقضى صفة "الإمكانية الواقعية".^(١)

"الإمكانية الواقعية" لدى هارتمان ليست الوجود الممكن بصفة عامة ولكنها الوجود للممكن الآن والممكن للحاضر.^(٢)

ولكن هذا التصور الذي يقمه هارتمان للإمكانية الواقعية ليس سوى الوجود الواقعي نفسه "الوجود الواقعي وجود محدد هنا والآن"^(٣)، نعم يرى هارتمان أن الوجود الواقعي وجود "ممكن" و"قطعي" في نفس الوقت بل و"ضروري" أيضا، فإذا كان الوجود الممكن هو الوجود الممكن الآن والممكن للحاضر، فالوجود الواقعي القطعي أيضا وجود محدد هنا والآن. فإذا كانت "الإمكانية الواقعية" تعنى إمكانية شيء ما أو حادثة في علاقة واقعية محددة في زمان ومكان محددين، أي ليست إمكانية عامة - إمكانية وجود أو عدم وجود - فالوجود القطعي أيضا لايعنى لدى هارتمان وجودا فعلياً بصورة عامة ولكن الوجود القطعي المحدد لـ أ في علاقة واقعية محددة، أي في زمان ومكان محددين بحيث أن ماهو قطعي في علاقة واقعية في زمان ومكان آخر ليس له نفس المحتوى الأول، فهذا الوجود القطعي الآخر ليس الوجود القطعي لـ أ ولكنه الوجود القطعي لـ ب، ومتى كان أ فعلياً على هذا النحو فإن هذا لايعنى فقط أنه ليس غير قطعي ولكن يعنى أيضاً أنه لايمكن أن يكون غير قطعي أو غير موجود. نعم من الممكن ألا يكون موجوداً فعلياً على هذا النحو فيما بعد، لو لم يكن قبل ذلك ولكنه عندئذ لا يكون أ ولكن ب وذلك حين يدخل في تحديد زمانى مكاني آخر.^(٤)

من هذا التعريف الذي يقمه هارتمان للوجود القطعي الواقعي، نستطيع استنتاج المعنى الذي يقمه للوجود-الضروري الواقعي "ما لايمكن أن يكون بخلاف ماهو عليه".

(١) Ballauff, Theodor "Nicolai Hartmanns Philosophie der Natur" in "Philosophia Naturalis" Band II Westkulturverlag Anton Hain 1952, S. 122

(٢) MuW, S. 120

(٣) Ibid, S. 120

(٤) Ibid, S. 120, 21

* لايعنى هارتمان بالوجود الواقعي الضروري المعنى الذى للتصق بفكرة الضرورة فتره ليست قصيرة من الزمان حين كانت "الضرورة" تعنى "الضرورة العلية لغائية" المرتبطة بالقوى الدنيوية الغامضة والتي تولت للقيزاء الحنية دحضها. (راجع MuW, S20) قلند وضع "مركبطين" بذورها الأولى وكان يقضى بها قوة عليا مسيطرة ليست ذات دلالة مادية أو واقعية بل قوة خارجية تحقق فعلها في الوقت المناسب، فهي سلطة إلهية تتدخل لحل أى أشكال في موقف قسائى، ثم تناولها "بارماتيس" من بعده بمعنى القوة الغريبة التي تربط العالم فى أشكال محددة، فهي مايجدد أن العالم عالم لاهركة فيه ولا حاجة به الى علة تتفك بالحركة الأولى

مايعنى به هارتمان أن الوجود الواقعى وجود ضرورى أن حوادث الواقع تنطوى على حتمية وقرعها بنفس الطريقة التى حدثت بها ولم يكن من الممكن أن تحدث بشكل آخر.^(١) لايعنى هارتمان بحوادث الواقع للحوادث الفيزيائية فقط ولكن الحوادث العقلية والنفسية والمادية، فهى جميعا حوادث واقعية لها حتميتها بمعنى أنها لم يكن من الممكن أن تحدث بشكل آخر.

للضرورة الواقعية -مثلها مثل الإمكانية الواقعية - لا تتميز عن الوجود الفعلى الواقعى سوى فى أنها تأخذ شكل العلاقة، لا تفهم إلا فى تركيب علائقى ، فالواقع "ضرورى" على أساس شئ ما ليس ضروريا فى ذاته، وحيث أننا لايمكن أن نرشد بسلسلة الأسباب إلى ما لانهائية، فإن الأساس الأول الذى تنتهى عنده هو الوجود الفعلى، فإمكانية وضرورة أ نفترض وجوده الفعلى، فكل ما هو ممكن أو ضرورى هو كذلك بالنسبة للوجود الفعلى.^(٢)

مما سبق يرى الباحث أنه بالنظر إلى معنى الوجود الواقعى كما يحدده هارتمان نمطيا يمكن القول أن للوجود الواقعى ليس فى حقيقته سوى وجود فعلى، أو أنه على الأقل النمط السائد الذى يمكن القول أنه يحدد جوهر الوجود الواقعى ، فالضرورة الواقعية كما لاحظنا نفترض وتعتمد على الوجود الفعلى الواقعى. أما أن الوجود الفعلى وجود ممكن فى نفس الوقت فلا معنى له، ذلك أن هارتمان يرفضه أن تكون "الإمكانية" إمكانية عامة فى ذاتها -إمكانية حدوث أو عدم حدوث- وهو المعنى الشائع المفهوم للإمكانية، وفى اشتراطه وجوب تحقق كل سلسلة للشروط التى تجعل من شئ ما ممكنا وفعليا فى نفس الوقت، لم يترك "الإمكانية الواقعية " صفة تميزها اللهم إلا صفة إعتدالها -مثل الضرورة- على الواقع بينما الوجود الفعلى قائم فى ذاته وهى الصفة التى تضعف منها بصورة أكبر وتجعل النمط

تقضى إلى الخلق (راجع : لمن العالم فلسفة المصطفة ذكر المعارف بمصر ص ٥٢) ربما أرسطو فقد أقام هوية بين الأبدى والضرورى، فقله أبدي والسماه أبديا، فإن كلاما ضرورى ضرورة مطلقة. الضرورة لديه قاصرة على عالم ما فوق القمر أما العالم أسفل القمر فمحل للكون والتفاسد ومجال للممكن، الجواهر المتكونة والنافسة ليست ضرورية لأنها يمكن أن تكون بالقوة فهى تارة تكون وتارة لا تكون، أما الكائنات الأبديا فهى وحدها ثابتة غير المتحركة التى لا زمن لها والحالزة على الضرورة الحق (المرجع السابق ص ٦٨-٦٩) هذه الضرورة اللاهوتية ورتقتها الأفلاطونية السخنة ممثلة فى فكرة الفيض، واكتملت بعدها هذه الضرورة الميتافيزيقية اللاهوتية من خلال الفاسفة المسيحية إلى أن تولدت للفيضان حبسها. يرى هارتمان أن الضرورة يجب أن تحرر من كل عبء تأملى ومن كل منهج على لى لاهوتى وتكون ضرورة محايدة أى توجد فى العالم الواقعى الذى نحياه وفى الوجود المثالى أيضا. MuW, S, 40

(1) MuW, S. 40

(2) Ibid, S. 48, 67

الفعلی هو النمط السائد مما یجعلننا نتساءل : ما لذی أضافه نمط "الإمكانیة الواقعیة" فی تحدید جوهر الواقع؟

نقطة أخرى یضیفها الباحث: وهی أنه بغض النظر عما یحاول الباحث اثباته وهو أن الوجود الفعلی هو النمط السائد الذی یحدد جوهر الواقع ، أو أن الواقع لا یحدد نمطیا سوى بأنه وجود فعلی ، فإین هارتمان لیس واضحا فیما یتعلق بتصوره لهذا الوجود الفعلی الواقعی. فهو من ناحیه یرفض بنصوص صریحة أن یكون الوجود الفعلی مرادفا للوجود للفعلی القائم Existenz الذی لا یعنی سوى ما هو ظاهر أو حادث، ومن ناحیه أخرى نجد نصوصا تحمل هذا المعنی.

یقول هارتمان :

" لا یمكن فهم هذا النمط -یقصد نمط الفعلیة الواقعیة- إلا إذا أخذ شكل معطى واضح فالیه تنتمی المعطیات والحالات والأقدار وتقل الحیاة بكل ثرائها، فالوجود هنا البشرى بكل دینامیکته هو أكبر دلیل على الفعلیة الواقعیة، كل شواهد الواقع شواهد فعلیة. هنا یمكن السبب لم للخبرة فی حیاتنا للعامة هذا للتقل وتلك الأهمية على كل الجواهر للعامة والفعلیة"^(١)

ویقول فی موضع آخر :

" الوجود الفعلی هو الوجود هنا لكل موجود فی مكانه الخاص بالعالم المکانی الزمائی دون النظر إلى التفرقة بین الوجود الكامل والوجود غیر الكامل ودون النظر إلى ما إذا كن هذا الوجود حادثه أو وقعة متصلة أو شيء ثابت بصفة نسبیة".^(٢)

وفی موضع ثالث :

" لا یمكن فهم الوجود الواقعی -سواء أكانت وقعیة الأشياء المادیة أو الكائنات الحیة إلا فی صبروره ذاتیه مستمره. لكل شيء بداية ونهلیة ، ظهور فی الوجود وعدم، فالحركة والصبروره هی النمط الكلی لوجود الواقع".^(٣)

قد تكون هذه النصوص هی ما جعلت باحثا مثل جوجنبرجر Güggenberger یذهب إلى أن هارتمان ينظر إلى العالم الواقعی من حیث الجوانب الظاهرة وحادثه. نعم هذا الفهم - كما یلاحظ جوجنبرجر Güggenberger یجعل

^١) Ibid, S. 54

^٢) Ibid, S. 50

^٣) Ibid, S. 141

الواقع بعيدا عن أى فهم ميتافيزيقي له ولكنه من ناحية أخرى يحيله إلى مجرد طبقة فيزيائية خارجية دون أن يلمس جوانبه الأخرى. الواقع على هذا للنحو مجرد صيوره حوادث وعالم ظواهر.^(١)

إلا أن هارتمان من ناحية أخرى يقدم نص صا يختلف تماما مع هذا الفهم.

يقول هارتمان :

" ليست الأشكال المعطاة للوجود الفعلى في الوجود الفعلى نفسه، الوجود الفعلى يعطى فقط لأشكاله المعطاه صفته النمطية ... من هنا لم يكن مرادفا للوجود الفعلى القائم Existenz الذى لايعنى سوى ماهو ظاهر أو حادث.^(٢)

ويقول في موضع آخر :

" للواقع أشكال أخرى غير الواقع للفيزيقي " .^(٣)

وبعد، فإن عدم اللوضوح الذى يراه الباحث يكتنف تحديد نمط الوجود الفعلى يجعل الباحث يثير سؤالا آخر : إلى أى مدى استطاعت الأنماط تحديد جوهر الوجود؟

وضع المصادفة بين أنماط الوجود الواقعي :

قلنا فى البداية أن عدد أنماط الوجود -وفقا لهارتمان- ستة. لايمكن كما يلاحظ هارتمان بحث أنماط الوجود من خلال نمطى الممكن والفعلى فقط، فإذا كانت "الفعلية الواقعية" تشكل لدى هارتمان النمط الأساسى بين سائر الأنماط، فإنه يضع ذلك " غير الفعلية" نمطا مقابلا له. يرى هارتمان فى تحديده لهذا النمط أنه مثل نمط "الفعلية" من حيث أنه يتجرد من علاقات الارتباط التى تحكم الأنماط العلائقية، إلا أنه من ناحية أخرى لايمتثل أو يتجرد عن نمط "الفعلية" ولكنه يكتسب معناه من علاقته بالنمط الموجب فهو نمط فى ذاته غير واضح المعالم لا يكتسب وضوحا إلا من كل النمط للموجب المقابل له وهو نمط للفعلية الواقعية.^(٤)

ومن ناحية أخرى يضع هارتمان فى مقابل "الإمكانية" نمط "غير الإمكانية" ينصفان معا -بالإضافة لنمط الضرورة- بأنها أنماط علائقية. فكما أنه لوجود

(١) Guggenberger, Alois "Der Menschegeist und das Sein" Erich Wewel Verlag, Munchen, 1942, S. 129, 130

(٢) MuW, S. 54

(٣) Ibid, S. 40

(٤) Ibid, S. 55

لضرورة أو إمكانية في ذاتها وإنما على أساس شيء آخر، فكنك لاوجود لوجود
"غير ممكن" في ذاته وإنما على أساس شيء آخر.^(١)

فيذا وصلنا إلى "المصادفة" فإن الباحث يزعم مرة أخرى أن تحليل هذا
النمط -كما يقدمه هارتمان- يؤكد فكرة الباحث وهي أن الوجود الواقعي- وجود
فعلي في أساسه وهو ما سنحاول أن نبينه الآن.

يتفق هارتمان مع الفهم العام للمصادفة من أنها النمط المقابل للضرورة،
فالمصادفة تعني لديه سلب للضرورة^(٢) على هذا النحو ينظر إليها هارتمان وبهذا
المعنى يقدم لها تعريفاً: "المصادفة هي ما يقف على طرف نقيض مع قيام العلاقات
بين الحوادث والتقنين والارتباط في العالم الواقعي" المصادفة على هذا النحو
مصادفة واقعية ممكنة في ذاتها دون أي تعلق دللي لا تخص سوى ميدان الوجود
الواقعي، فلا وجود لها ولا تظهر في ميدان الوجود المثالي^(٣) فمن حيث أنها خاصة
بالعالم الواقعي فقط فإنها تعني إلغاء كل حتميه وكل صور الاعتماد القائمة في هذا
العالم، فهي تفتت العالم إلى حوادث متناقضة متفرقة غير مرتبطة، تجعلنا ننظر
للوجود كوجود لا رابط له. بهذا المعنى كانت المصادفة سلباً للنمط المقابل لها وهو
نمط الضرورة.^(٤)

يرى هارتمان أن "المصادفة" نمط مشكل، أو لا يستطيع القول أنها نمط
علائقي كالإمكانية والضرورة ولا أنها نمط مطلق كالفعلية وغير الفعلية ولكنها
نصف هذا ونصف ذلك، فهي من ناحية بحكم تعريفها لا تتأسس في قيامها على
شيء، ومن ناحية أخرى يرى هارتمان أنها من الممكن بل يجب أن تكون مصادفة

(١) Ibid, S. 41

* يجدر بنا أن نشير إلى أن مفهوم المصادفة لم يتضح تضاماً حقيقياً قبل أرسطو الذي قدم أول
نظرية للمصادفة في الكتاب الثاني من الفيزيكا بين الفقرة ب ١٩٥* والفقرة ١٩٨* أما عن
الفلسفة قبل أرسطو- مثل أمبلاقليس وديمقريطس - فلم يقدم أحدهما نظرية كاملة للمصادفة
ولكنها مجرد اشارات عامة تتعلق بالمصادفة وأشار لها أرسطو. للمصادفة عند أرسطو ذات دلالة
عملية تساقية تأخذ ملامحاً غائياً، فعلى الرغم من لختلاف دلالة المصادفة وتنوعها داخل مذهب فان
مفهومها العام عنده أنها الفعل الأسمى الذي يأخذ صورة القصد والتقدير (راجع: محمود أمين
العلم، "فلسفة المصادفة" دار المعارف ص ٤٠، ٤١)

(٢) MuW, S. 35, 84

(٣) Ibid, S. 35, 36

(٤) Ibid, S. 80

شيء ما، من هنا رأى هارتمان أن المصادفة هي الوجود البسيط أو عدمه، هي الوجود هنا أو عدم الوجود المحدد لشيء ما، هي الحادثة أو اللاحقته، هي الوجود القائم Existenz أو عدمه ، وهذا يعنى -وفقا لهارتمان- أن المصادفة ليست شيئا آخر سوى الوجود الفعلى أو غير الفعلى لشيء ما، كما تعنى أيضا مايمكن أن يكون ضروريا، ممكنا أو غير ممكن^(١) . من هنا رأى هارتمان أن المصادفة كنمط ليس لها مكان محدد ولكنها من الممكن أن تحتل مكان أى نمط آخر.^(٢)

مايعنيه هارتمان هو أنه إذا كانت "المصادفة" تلغى وتقوض العلاقات الوجودية، لم تكن على هذا النحو سلبا أو نفيًا "للضرورة" فحسب وهو النمط المقابل لها ولكن سلبا لسائر الأنماط العلائقية.^(٣)

ولكن السؤال الآن :

" أين تقوض المصادفة للعلاقات الوجودية ؟

يجيب هارتمان :

" على حدود ميدان الوجود، فهى الحد الأول الذى يبدأ منه الوجود الواقعى هذا الحد الأول ليس "ضروريا" ولكنه "فعلى" أو "مصادفة".^(٤)

يمكن توضيح هذا بصورة أكثر على النحو التالي :

حين رأى هارتمان أن الوجود الممكن والوجود الضرورى كلاهما "ممكنا" و"ضرورى" على أساس شيء آخر وأنه لابد لسلسلة الشروط أن تكون لها بداية، إذ لايمكن أن يستمر التسلسل إلى مالا نهاية، رأى هارتمان أن هذا الحد الأول لسلسلة الشروط التى تجعل من الوجود وجودا ممكنا وضروريا ليس ممكنا ولاضروريا، إذ لاوجود خلفه لعنصر آخر يجعله ممكنا أو ضروريا هذا "الحد الأول" يراه هارتمان "فعلى الوجود" ولكنه "مصادفة". هذا الوجود "فعلى بالمصادفة" لأنه لم يتحدد بعد - لم يصبح ضروريا. فالوجود الواقعى فى كليته وجود محدد لايجده إلا الواقع ذاته. ليس الوجود "الممكن" و"الضرورى" هما فقط كذلك على أساس الوجود الفعلى ولكن الوجود الفعلى أيضا ممكن وضرورى فى نفس الوقت على أساس وجوده الفعلى.^(٥)

(1) Ibid, S. 83

(2) Ibid, S. 87

(3) Ibid, S. 80

(4) Ibid, S. 84

(5) Ibid, S. 212

الوجود الفعلى للضرورى هو الوجود داخل الميدان، لما للحد الأول الذى بدأ منه الوجود فوجود فعلى لم يصبح وجوديا ضروريا بعد، لذا فهو وجود بالمصادفة.^(١)

الواقع أن هارتمان فى مسألة "الحد الأول" ينقل مسألة قديمة هى "أصل العالم"^(٢) هل يجب أن يكون أساس الوجود للضرورى وجودا ضروريا أيضا؟ يرى الباحث هنا نقطتين :

١- يقترب هارتمان هنا فى مسألة أساس العالم من فكره هيغل عن "المطلق"، فكما رأى هارتمان أن أساس للعالم ليس ضروريا ، إذ لا يوجد وراءه ما يحدده من حيث أنه أساس العالم، كذلك رأى هيغل أن المطلق هو ما هو حر بالمعنى الحقيقى، إذ لا يوجد لما يحدده من الخارج، ومن ثم رأى هارتمان أن أساس العالم ليس ميدان الممكن، وكذلك رأى هيغل أن المطلق ليس ميدانا للممكنات - رغم اختلاف تصور كل منهما للممكن.^(٣)

٢- يقف هارتمان فى رفضه لضروره أساس الوجود مؤسفا للرفض للدليل الكوزمولوجى المشهور على وجود الله.

(1) Ibid, S. 203, 204

(2) E, S 722

(3) Cohen, Morris "Possibility in History" in VII Congress

of Philosophy, 1930, Oxford University Press P.20

* لقد وجدت الحجة الأنطولوجية المشهورة على وجود الله صر تاريخ للفلسفة اهتماما كبيرا من أبرز الفلاسفة بين مؤيد ورفض لها، فقد ظلت منذ أن وضعها القديس توماس ١٠٨٧ مقبولة عدة مئات من السنوات إلى أن جاء توما الاكوينى فى القرن ١٣ ونقضها، ولكنها عادت مرة أخرى على يد ديكرت الذى قدم لها صياغة تقرب كثيرا من صياغة للقديس توماس لى أن يكون قد قرأ صياغة توماس، هذا الدفاع الذى نالته الحجة على يد ديكرت لم يقبله كلف الذى أفرد لها فصلا خلاصا فى كتابه لشهر نقد العقل الخالص تحت اسم "استحالة البرهان على الحجة الأنطولوجية على وجود الله". ومقابل الحجة الأنطولوجية مثال اهتمام الفلاسفة وعلماء اللاهوت فى الآونة الحديثة وأن كلفت قد أخذت شكلا مختلفا على يد مالكولم Norman Malcolm ثم هارتشورن Hartshorne يمكن تلخيص حجة توماس - التى لا تختلف صياغته للحجة فى جوهرها عن صياغات الفلاسفة الذين تلوه - على النحو التالى : "الله هو ما لا يمكن تخيل أعظم منه، لأن لا يمكن أن يوجد فى العقل قاطع لأنه إذا وجد فى العقل قطع، لا يمكن تخيل ما هو أعظم، وهذا يتناقض مع تصور الله ذاته. فمن الله الذى لا يوجد لما هو أعظم منه يوجد

Barnes, Jonathan "The. Ontological Argument" Macmillan, المع. فى الواقع مع.

St. Matins Press, 1972 PP.1-3

يرى هارتمان أن الدليل الكوزمولوجي على وجود الله مبني على خطأ في فهم معنى أساس الوجود ، إذ ليس من الضروري ، لأساس الوجود أن يكون أيضا أساسا ضروريا ولكن من الضروري لنتيجته أن تكون كذلك. النتيجة فقط - في العلاقة بين الأساس والنتيجة - يجب أن تكون ضرورية في النسبة للوجود الضروري فإنه يكفي أن يكون الوجود الفعلي أساسا له ، فالأساس الأول لكل نتيجة ضرورية في العالم ليس في حاجة لأن يكون أساسا ضروريا ، بل يكفي أن يكون أساسا فعليا. (١)

نقطة أخرى يضيفها هارتمان :

يمكن معرفة الوجود الضروري الذي يحدد وجوده الفعلي ضرورته من حيث أنه معطى لنا ، أما أن نصدق من هذا الوجود الفعلي الضروري إلى أساس ضروري مطلق أو إلى جوهر ضروري مطلق ، فهذا مالا يمكن لنا معرفته ، بل ويتخطى كل حدود المعرفة التي يشكل الفكر البشري حدودها ، فإذا كانت حدود الوجود تتخطى حدود المعرفة ففي ذلك برهان على أن أساس العالم مما يتخطى حدود معرفتنا وفي ذلك كشف للوجود في ذاته أو للواقع في ذاته.

يقيم جوجنبرجر Guggenberger مقارنة هنا بين تناول كل من كائند هارتمان لهذه المسألة ، مسألة أصل أو أساس العالم. يمكن تلخيصها على النحو التالي .

لقد شكلت مسألة أصل عالم الخبرة المكاني الزماني " هل هو جوهر ضروري مطلق أم لا ؟ مشكلة لدى كلا الفيلسوفين وإن كان كل منهما قد قدم لها حلا يختلف عن الآخر .

١- لقد اتفق كلاهما على أن أساس العالم لا يوجد داخل العالم وعلى أن المعرفة لا تتخطى حدود عالم الخبرة ومع هذا ذهب هارتمان إلى أن أساس الوجود فعلي أو مصادفة له نفس شكل وجود الفعلية الواقعية للقبلة للمعرفة أي داخل حدود العالم ولكن من أين لنا أن نعرف هذا ، إذا كان أساس الوجود أساسا يتخطى حدود المعقول أو الفهم العقلي لفعلية الوجود؟ يرى هارتمان أن "الفعلية الواقعية" كأساس للوجود تصبح "فعلية واقعية في ذاتها" لها نفس شكل الوجود اعتمادا على مبدأ يسميه " لتجناس الأنطولوجي للوجود" الذي وقفا له لا يتغير

(١) MuW, S. 86

شكل أو طريقه الوجود، كل ما هناك أنه يصبح خارج نطاق المعرفة العقلية ويدخل في نطاق للامعقول. أما كائنات فقد أضع هذه النقطة لنقده ورأى أن فعلية الوجود لاكتشف عن وجود في ذاته والمعرفة النظرية غير مؤهلة للحديث عن أساس وجود العالم.

٢- إذا كانت حدود المعرفة لدى هارتمان هي حدود العقل البشري، فإنه يجب إذن على (ratio العقل البشري) أن يصمت بإزاء أساس العالم، أما كائنات فعلى العكس رأى أن هذه الفكرة للنظرية تلح بنفسها على العقل الذي لا يستطيع أن يصمت بإزائها.

٣- لا يتفق كائنات مع هارتمان في أن أساس للعالم أساس "فعلي"، فلو افترضنا أن كان العالم بالنسبة لمعرفة أكثر من مجرد عالم ظواهر، لكان يجب أن نقبل أن يكون للعالم جوهر ضروري مطلق، فالمسألة بالنسبة لكائنات إبستمولوجية محض لا تكمن -مثل هارتمان- في أن أساس للعالم غير ضروري وإنما تكمن في عدم قدرتنا على معرفتنا، أما المسألة بالنسبة لهارتمان مسألة انطولوجية تكمن في أن أساس العالم لا يمكن أن يكون ضرورياً.^(١)

للباحث على تصور هارتمان للمصادفة بعض الملحوظات :

١- كان من الأفضل في تحديد هارتمان للمصادفة أن يقول - لا أنها تلغى ونقوض العلاقات الوجودية- أنها توجد حيث لا توجد العلاقات على أطراف ميدان الوجود وهو مكانها المحدد الذي يكون الوجود الفعلي فيه - وفقاً لهارتمان- وجوداً غير ضروري بعد.

٢- ميدان الوجود الواقعي -وفقاً لهارتمان- ميدان الأشياء الفردية- حوادث أو أشياء أو كائنات حية، وليس ميدان علاقات مثل ميدان الوجود المثالي كما سنرى. أين يمكن - في مثل هذا الميدان أن نجد هذا الحد الأول للميدان - الذي يتحدث عنه هارتمان - لكي نقول هنا توجد المصادفة على حدود هذا الميدان.

٣- يقوم الدليل الكوزمولوجي على وجود الله - وفقاً لهارتمان - على خطأ في فهم معنى الوجود إذ ليس من الضروري لأساس الوجود أن يكون أيضاً ضرورياً ولكن من الضروري لنتيجته أن تكون ضرورياً. النتيجة فقط - في

(1) Guggenberger, Alois "Der Menschegeist und das Sein" SS. 187-196

العلاقة بين الأساس والنتيجة يجب أن تكون ضرورية، فالأساس الأول لكل نتيجة ضرورية في العالم ليس في حاجة لأن يكون أساسا ضروريا، بل يكفي أن يكون أساسا فعليا.

يجد الباحث في كلام هارتمان هذا تنافيا لقواعد المنطق التي تجعل المقدمات دائما مسلمات وبديهيات، أى ضرورية لا تبرهن عليها .

٤- الوجود الواقعي وفقا لهارتمان وجود حتمي. يرى الباحث في قيام حتمية الوجود الواقعي للضروري على المصادفة - كأصل أول للأشياء وكأساس لسلسلة الشروط التي تجعل الوجود ضروريا - تصورا غريبا ليس من السهل قبوله.

٥- يجد الباحث في مبدأ هارتمان "التجانس الأنطولوجي" للوجود دليلا على أنه كان يجب لأساس العالم أن يكون ضروريا أيضا، إذ كيف يمكن أن يكون الوجود للامعقول وجودا غير ضروري وأن يكون له نفس طريقة وشكل الوجود المعروف الفعلي والضروري والممكن معا، فإذا أراد هارتمان لشكل وطريقة الوجود المعروف أن يكون هو ذاته شكل وطريقة الوجود للامعقول، فإنه يجب أن يكون الوجود للامعقول وجودا ضروريا وممكنا في نفس الوقت

٦- جعل هارتمان سائر الحوادث العقلية والنفسية حوادث ضرورية تنطوي على حتمية وقوعها بسلب من الإنسان حريته وهو ما يتنافى مع نظرة هارتمان للحرية الإنسانية .

العلاقات التمطية للواقع:

يرى الباحث أن هارتمان بهذا القدر - يكون قد حدد الطبيعة التمطية لميدان الوجود الواقعي ومن ثم فليس في حاجة إلى أية إضافة. رأى هارتمان مع هذا أن جوهر الوجود الواقعي لم يتحدد بعد وأن تحديده يتطلب أولا إبراز العلاقات المتداخلة بين الأنماط - هذه العلاقات لا يأخذها هارتمان كمبادئ مسلم بها ولكنه يقدم عليها برهنيين، برهانا صوريا وآخر ملابيا.

رأى هارتمان أن العلاقات القائمة بين الأنماط - بصفة عامة - لا تتعدى ثلاث علاقات هي " علاقة الإستبعاد " والتي تعني أن نمطا ما يمكن أن يتعارض مع نمط آخر.

ثم علاقة التضمن " والتي تعلى أن النمط (أ) مثلا يمكن أن يتضمن النمط (ب) دون أن يكون العكس صحيحا "، ثم "علاقة المحايدة". مانعنه بأن نمطا ما يقف بصورة محايدة تجاه نمط آخر أنه يسمح بتقيضه.⁽¹⁾

رأى هارتمان أن الوجود الواقعي لايتحدد إلا من خلال العلاقتين الأولى والثانية فقط، إذ لاجود لعلاقة المحايدة فى ميدان الوجود الواقعي من هنا فقد وضع هارتمان المبادئ الثلاثة لتي تعبر عن العلاقات النمطية للقائمة فى ميدان الواقع على النحو التالى:

١- لا وجود لعلاقة المحايدة فى ميدان الواقع، فلا يمكن لأى نمط أن يقف موقفا محايدا بالمسبة لأى نمط آخر.

٢- تتعارض كل أنماط الواقع الموجبة مع أنماط الواقع السالبة والعكس. عن هذا المبدأ تنفرع أربعة قوانين أخرى تظهر الأهمية الجوهرية لهذا المبدأ ويسميتها هارتمان " قوانين الإستبعاد المفارقة Paradoxe AusschluBgesetze " تنص على مايلي:

أ- كل ماهو غير فعلى لايمكن أن يكون ممكنا.

ب- كل ما هو فعلى فلن عدم وجوده غير ممكن.

ج- ماوجوده ممكن لايمكن أن يكون غير فعلى.

د- ما عدم وجوده ممكن لايمكن أن يكون فعليا.⁽²⁾

٣- تتضمن كل الأنماط الموجبة بعضها وتتضمن كل الأنماط السالبة بعضها

يتفرع عن هذا المبدأ أيضا ستة قوانين يسميتها هارتمان " قوانين للتضمن المفارقة Paradoxe Implikationsgesetze " نصها كالتالى:

أ - ماهو ممكن الوجود واقعياف هو أيضا فعلى الوجود بصورة واقعية.

ب - ما يوجد وجودا فعليا فى الواقع يوجد أيضا وجودا ضروريا فى الواقع.

(1) MuW, S. 111

(2) Ibid, S. 112, 113

ج - ما يوجد وجودا ممكنا بصورة واقعية فإنه يوجد أيضا وجودا ضروريا بصورة واقعية.

د - ماعدم وجوده ممكن واقعا فإنه أيضا غير فعلى بصورة واقعية.

هـ - ماهو غير فعلى واقعا فإنه أيضا غير ممكن واقعا.

و - ماعدم وجوده ممكن فإنه أيضا غير ممكن واقعا.⁽¹⁾

مايأمل الباحث إظهاره - كما قلنا فى المقدمة، أى هذه المبادئ التى يقدم هارتمان براهينه عليها ماهى إلا عرض أو تفسير لجوهر الواقع النمطى الذى تحدد بالفعل من خلال تحديد هارتمان لمعنى الأنماط وأن هذه القوانين والبراهين لم تضاف شيئا.

ينطلق هارتمان فى براهينه على هذه القوانين مما أسماه (قانون انقسام الإمكانية الواقعية das Spaltungsgesetz der Realmöglichkeit) والذي يعتبره واقعة مسلم بها أو حقيقة مؤكدة⁽²⁾ يبرهن به على المبدأ الثانى "مبدأ الاستبعاد" ثم يبرهن على "قوانين التضمن" اعتمادا على برهانه على مبدأ الاستبعاد. أما علاقات المجايده فبراهها هارتمان تسقط بذاتها لتعارضها مع منطوق قانون انقسام الإمكانية الواقعية.⁽³⁾

سيلاحظ معنا القارئ - وهو مايأمل الباحث فى إظهاره- أن قانون انقسام الإمكانية الواقعية ليس سوى صياغة أخرى لمعنى الإمكانية الواقعية التى ليست فى حقيقتها سوى معنى الوجود الفعلى للواقعى، مما يعنى أن هارتمان إنما يؤكد بقولئنه فكرة الباحث وهى أن الوجود للواقعى ليس سوى وجود فعلى. من هنا فلإننا لن نحتاج لإظهار هذا سوى لعرض صياغة هارتمان لقانون انقسام الإمكانية الواقعية وبرهانه على المبدأ الثانى -دون حاجة إلى الخوض فى سائر براهينه- ذلك أنه إذا كان البرهان على المبدأ الثالث يقوم على البرهان على المبدأ الثانى وكان البرهان على المبدأ الأول مشتقا من معنى قانون الإمكانية الواقعية، لم تكن فى حاجة لعرضها لكى نخرج بالنتيجة وهى أن الوجود للواقعى لدى هارتمان وجود فعلى فى أساسه.

(1) Ibid, SS. 114 - 117.

(2) Ibid, S. 118

(3) Ibid, S.133

يقول هارتمان في صاغته لقانون لتقسام الإمكانية الواقعية .

تنقسم الإمكانية الواقعية إلى نمطين متميزين هما : إمكانية الوجود (+) وإمكانية عدم الوجود (-) نعى "بالوجود وعدم الوجود" "الفعلية وعدم الفعلية" ، وهذا يعنى أن إمكانية الوجود تعنى إمكانية الوجود الفعلى والتي تختلف عندئذ عن إمكانية عدم الوجود الفعلى . كلا للنمطين يقف على طرف نقيض مع الآخر ومن ثم يمكن القول :

١- أى ماهو ممكن بصورة واقعية فإن عدم وجوده ليس ممكنا فى الواقع.

٢- وماعدم وجوده ممكن فى الواقع فإنه ليس ممكنا بصورة واقعية.(١)

ولكن ليست هذه سوى الإمكانية المحايدة كما سبق وحددها هارتمان والتي لا تتحقق سوى فى الوجود الفعلى.

البرهان الصورى على المبدأ الثانى :

المهم أن هارتمان بعد أن وضع - قانون لتقسام الإمكانية للواقعية - كمعطى أولى ينطلق بعد ذلك إلى البرهان على أول المبادئ الأساسية الثلاثة وهو المبدأ الثانى القائل بأن " كل الأنماط للواقعية الموجبة تتعارض مع الأنماط للواقعية السالبة"

رأى هارتمان أن البرهان على القوانين الفرعية المشتقة من هذا المبدأ كاف للبرهان على هذا المبدأ.

يضع هارتمان برهانه على النحو التالى :

لايعنى قانون لتقسام الإمكانية للواقعية سوى :

أ - يتضمن الوجود للفعلى الواقعى ـ أ إمكانية وجودها ويستبعد إمكانية عدم وجودها .

ب - يتضمن الوجود غير الفعلى الواقعى ـ أ إمكانية عدم وجودها ويستبعد إمكانية وجودها .

فإذا عدنا إلى القانونين الأول والثاني من "قوانين الاستبعاد المتناقضة" والتي تنص على أن :

١- ما هو غير فعلي بصورة واقعية فإن وجوده غير ممكن بصورة واقعية.

٢- ما هو فعلي بصورة واقعية فإن عدم وجوده غير ممكن واقعيًا.

نجد أن القانون الثاني من قوانين الاستبعاد هو نفس معنى "أ" لقانون انقسام الامكانية الواقعية وأن للقانون الأول هو نفس معنى "ب".

وإذا نظرنا إلى القانون الثالث والرابع من قوانين الاستبعاد والتي نصت على أن :

٣- ما وجوده ممكن واقعيًا لا يمكن أن يكون غير فعلي بصورة واقعية.

٤- ما عدم وجوده ممكن واقعيًا لا يمكن أن يكون فعليًا بصورة واقعية.

فإن نجد سوى أنهما صياغتان أخريان للقانون الأول والثاني ولكن بطريقة عكسية^(١) انتهى برهان هارتمان.

يرى الباحث أنه بالرجوع مرة أخرى إلى هذا البرهان السابق ذكره نجد أن المعنيين الذين استنتجها هارتمان في أ ، ب من قانون انقسام الامكانية الواقعية ليسا مشتقين من معنى القانون بقدر ما هما مشتقين من تصوره لمعنى الامكانية الواقعية. فإذا كانت "الامكانية" ليست سوى "الفعالية" فمن الضروري أن يتضمن الوجود الفعلي " الوجود الممكن" أي يتضمن ذاته ويستبعد نقيضه "عدم الوجود" وهو ما ذكره هارتمان في "أ"، كما أنه ينتج بالضرورة أن يستبعد الوجود غير الفعلي إمكانية للوجود أي يستبعد الوجود الفعلي.

من كل ماسبق يخرج الباحث بالنتيجتين الآتيتين :

١- الوجود الواقعي -مطابق- وجود فعلي تحدد من خلال رفض هارتمان تصور
الامكانية العامة وقصره الامكانية على الوجود الفعلي المتحقق بالفعل، وجعله
"الضرورة" نمطًا يعتمد على الوجود الفعلي الواقعي.

(١) Ibid, SS. 125 - 126

٢- لم تضيف كورتين وبراهين هارتمان شيئاً في تحديد الحوه. النمطى لمبدان الواقع. جوهر الواقع قد تحدد مسبقاً إنطلاقاً من معنى الإمكانيّة الواقعيّة والتي ليست سوى للوجود للفعلي الواقعي.

تحديد الوجود المثالي نمطياً :

لنتهينا في الفترة السابقة إلى أن الوجود الواقعي لدى هارتمان وجود "فعلي" أو أن نمط "الفعلي" هو النمط السائد في الوجود الواقعي.

أما أن الوجود المثالي وجود "ممكن" أو أن نمط "الإمكانيّة" هو النمط السائد الذي يحدد الطبيعة النمطية للوجود المثالي فهو مايراه الباحث أمراً سهلاً في تحديده من البرهان على أن للوجود الواقعي في أساسه وجود فعلي وذلك للأبواب الآتية :

١- يصرح هارتمان بنفسه أن "الإمكانيّة الجوهرية" مفتاح فهم طبيعة وجود المبدان المثالي.^(١)

٢- يجعل هارتمان لنمط الوجود الفعلي المثالي دوراً ثانوياً حيث يتراجع نمط "الفعلي" ويسود نمط الإمكانيّة والضروره.^(٢)

مايريد الباحث أن يضيفه أن هارتمان لم يستطع أن يحدد طبيعة هذا الوجود "الممكن" تحديداً قاطعاً، إذ بينما يجعل "عدم التناقض" معياراً للإمكانيّة الجوهرية أو "المثالية" فإن تصوّره للإمكانيّة الجوهرية يؤدي بنا في النهاية إلى أن هذا المعيار معيار غير كاف لتحديد الإمكانيّة الجوهرية التي جعل لها هارتمان شكلين.

من هنا فإننا سنحاول أن نبين في الصفحات التالية كيف أن للوجود المثالي هو في الحقيقة "وجود ممكن" وليس وجوداً فعلياً أو ضرورياً، فنمط الإمكانيّة هو النمط السائد في الوجود المثالي، ولكن هارتمان من جهة أخرى لم يستطع أن يقدم لنا معياراً واقعياً لتحديد ما يجعلنا نصل في النهاية إلى النتيجة بأن ميدان الوجود المثالي غير محدد نمطياً.

(1) Fleischer, Helmut "Nicolai Hartmanns Ontologie des idealen Seins" Dissertation der Universität Erlangen-Nürnberg 1954 - S. 20

(2) MuW, S. 292

الامكانية الجوهرية :

رأينا فيما سبق أن لدى هارتمان شكلين للامكانية : "الامكانية المحايدة" أو "المطلقة" وهي تلك الامكانية التي لا تشكل حالة وجودية منفصلة أو مستقلة عن الوجود الفعلي ولكنها الامكانية التي تتحقق في الوجود الفعلي وهي الامكانية الواقعية التي جعل هارتمان معيارها تحقق سلسلة كاملة من الشروط تحققاً فعلياً في الواقع، ثم "الامكانية المنفصلة" والتي تعني أن امكانية الوجود وامكانية عدم الوجود متساويان، كلاهما ممكن، كل من "أ" و "لا أ" ممكن في ذاته دون أن يتحولاً معاً إلى وجود فعلي، فالامكانية المنفصلة وجود ممكن في ذاته مستقل عن الوجود الفعلي.

رأى هارتمان أن هذه الامكانية المنفصلة هي "الامكانية الجوهرية" أو "امكانية الوجود المثالي". يشرحها هارتمان بمثال من الرياضيات على النحو التالي .

يمكن القول بشأن خصائص المثلث :

١- من الممكن أن تكون هناك زاوية مقدارها ٩٠°، ٢- من الممكن ألا تكون هناك زاوية مقدارها ٩٠° . كلا القولين يعبر عن جوهر المثلث، من هنا كانت هذه الامكانية "امكانية جوهرية" لاصلة لها بالوجود الواقعي، وإنما يكمن معيار صدقها في عدم التناقض.^(١)

هذا التحديد الذي يضعه هارتمان للامكانية الجوهرية يثير عدة تساؤلات :

١- إلى أي مدى تسود هذه الإمكانيات ميدان الوجود المثالي ؟

٢- ما هو موضعها إلى جانب بقية الأنماط ؟

٣- إلى أي مدى يصبح "عدم التناقض" معياراً لها ؟

شكل الامكانية الجوهرية :

كان هارتمان -كما سبق وأوضحنا- قد رأى أن ميدان الوجود الواقعي هو ميدان ماهو فردي وزماني وقابل للتغيير، أي أنه ميدان الحالات الفردية حيث لاعمومية أو كلية تتصف بها موضوعات الوجود الواقعي. هذه الفردية التي تتصف بها سائر موضوعات الوجود الواقعي تجعل من الممكن تسميته "ميدان المستوى الواحد"، أما ميدان الوجود المثالي فميدان للكليات ميدان ماهو عام. ولكن هذه الكليات -

(١) Ibid, S. 29

موضوعات الوجود المثالي - أيمت جميعا - على عكس موضوعات الوجود الواقعي - على درجة واحدة من العمومية ، فهي تتدرج مما هو أكثر عمومية إلى ما هو أقل عمومية وهكذا . هذه الموضوعات التي تتدرج في عموميتها هي الأنواع والأجناس هذه الأنواع والأجناس كجواهر كلية تخلف بطبيعة الحال في درجة عموميتها ، فالجنس أكثر عمومية من النوع ، من هنا كان ميدان الوجود المثالي ميذا ذا طبقت أو ميذا ذا درجات مختلفة من العمومية أو الكلية بخلاف ميدان الوجود الواقعي ، ميدان الموضوعات ذات المستوى للوحد التي تتصف جميعا بالقردية.⁽¹⁾

من هنا رأى هارتمان أن " الامكانية المنفصلة " هي النمط الذي يصلح للتعبير عن هذا الميدان ، فالامكانية المنفصلة هي النمط الذي يعبر عن العلاقة بين الأنواع وبعضها المندرجة تحت نفس النوع ، فالمثلث مثلا - كجنس - تتدرج تحته الأنواع المثلث قائم الزاوية ، " المثلث منفرج الزاوية " " المثلث حاد الزاوية " جميعها ممكنات مثالية تقوم إلى جانب بعضها لا يمكن استبعاد أحدها ، فهي جميعا ممكنة معا ولكن فقط للمدى الذي تكون معه هذه الأنواع كليات ، بمعنى أنه لا يمكن أن يكون مثالا محددا حاد الزاوية ومنفرج الزاوية في نفس الوقت ولكن كأشكال كلية فإن أشكال المثلث المختلفة ممكنة بالتساوي .

لاتحكم " الامكانية المنفصلة " العلاقة بين الأنواع المندرجة تحت نفس الجنس وبعضها فقط ولكنها تحكم أيضا العلاقة بين سائر بناءات الميدان المثالي ، فهذا الميدان - كما يراه هارتمان - يتأسس من مجموعة بناءات أو أسس تتعايش معا بصورة متوازنة ، لكل نسق منها قوانينه الخاصة وخصائصه الأساسية التي تختلف بالضرورة عن قوانين وخصائص للنسق الآخر . توجد هذه الأسس إلى جانب بعضها في ميدان الوجود المثالي وتتفصل عن بعضها فهي ممكنات متعارضة يمكنها أن توجد إلى جانب بعضها دون أن تلغى إحداها لمكانية الأخرى .

إذا كانت " الامكانية المنفصلة " على هذا النحو هي الامكانية السائدة في الوجود المثالي فإنه من الواضح أن معيارها لا يمكن أن يكون " عدم التناقض " إذ أنه وفقا لهذا الشكل للامكانية يمكن لعدة ممكنات متعارضة أي تقوم جلبا إلى جنب .

ما يعضد وجهة نظر الباحث أن هارتمان يجعل للامكانية الجوهرية شكلا آخر يطلق عليه " الامكانيه غير المنفصلة Kompossibilität في مقابل " الامكانية

⁽¹⁾ Ibid, S. 309

المنفصلة" التي أطلق عليها Inkompossibilität*. . الامكانية غير المنفصلة هي فقط ما يشكل عدم التناقض معيارا لها لاتحكم هذه الامكانية للعلاقة بين الأنساق وبعضها أو بين الأنواع المدرجة تحت نفس الجنس وبعضها فهذه مهمة "الامكانية المنفصلة" والتي يجعلها تتحقق فقط لدخل نفس النسق الواحد، وفقا لها حتى كان "أ" في نسق ما "ممكنا" كان "لا أ" غير ممكن لدخل نفس النسق. لا يمكن للامكانيين أن يقوموا معا بشكل منفصل لدخل نفس النسق. من هنا كانت هذه "الامكانية" تشبه إلى حد كبير "الامكانية المنقسمة" في الوجود الواقعي. (1)

الضرورة الجوهرية:

هنا أيضا لدخل نفس النسق الواحد، حيث تظهر "الامكانية غير المنفصلة" Kompossibilität تظهر "الضرورة الجوهرية". لاتظهر "الضرورة الجوهرية" وفقا لهارتمان إلا لدخل نفس النسق الواحد فما هو ممكن بشكل غير منفصل Kompossibel أي لدخل نفس النسق فهو أيضا ضروري الوجود. نعتبر "الضرورة الجوهرية" عن العلاقة من الجنس إلى النوع الذي يندرج تحته، فهي ليست علاقة أفقية ولكنها علاقة رأسية - من أعلى إلى أسفل - أي أنها ليست علاقة بين جنس وآخر بين نسق وآخر، ولكنها دائما علاقة الجنس بما يندرج تحته "بالضرورة" من أنواع، وعلاقة كل منها بما يندرج تحتها "بالضرورة" من أنواع أقل عمومية لدخل نفس النسق الواحد. (2)

الفعلية للجوهرية:

أما نمط "الفعلية الجوهرية" فلا يلعب في ميدان الوجود المثالي سوى دور ثانوي حيث يسود النمطان للعلاقات -الامكانية والضرورة- ويترجع نمط

* يستعير هارتمان مصطلح "الامكانية غير المنفصلة" Kompossibilität من ليبنتز الذي ذكره في فكرته المشهورة عن العوالم الممكنة. نعرف أن ليبنتز رأى أن العالم الفعلي الموجود هو واحد من عدد لا نهائي من عوالم ممكنة كان من الممكن أن توجد وجودا فعلياً. هذا العالم لاختاره الله ليكون العالم الواقعي الفعلي لأنه أفضل العوالم لأمكنة. يتميز هذا العالم الواقعي وفقاً لليبنتز عن باقي العوالم الممكنة في أن الأفراد الموجودة بالفعل لا توجد إلا في عالم الواقع ومن ثم يحوي عالم الواقع تصورات كل منها يمثل فرداً معيناً أو يتطابق مع فرد معين بينما العوالم الممكنة عوالم تصورات بلا أفراد تتطابق معها. يرى ليبنتز أن كل مجموعة تصورات تشكل ممّا علماً واحداً، لا توجد إلى جانب بعضها بصورة منفصلة ولكن كل تصور يرتبط مع كل تصور - آخر من تصورات نفس للعالم الذي يوجد فيه - ينطبق هذا على العالم الواقعي والعوالم الممكنة - بحيث يعكس كل تصور للتصورات الأخرى أو يكون بمثابة مرآة للتصورات الأخرى تحكم مجموعة للتصورات الخالصة بكل عالم على حدة علاقة إمكانية غير منفصلة بحيث نقول عن سائر التصورات التي لتكني لعالم ممكن واحد "تصورات ممكنة غير منفصلة" compossible بينما نقف هذه العوالم الممكنة معا impossible في صلتها ببعضها البعض.

(1) MuW, S. 306

(2) Ibid, S. 318, 319, 325

الوجود للفعل. يرى هارتمان في تراجع النمط الأساسي - نمط الفعلية وسباده النمطين العلائقيين خاصية أساسية تميز ميدان الوجود المثالي.

ولكن ما الذي يعنيه هارتمان بسباده النمطين العلائقيين وتراجع الوجود الفعلي؟ يشرح هارتمان هذه الفكرة بمثال من الرياضيات على النحو التالي :
عندما نقول "يوجد لوغاريتمات لكل الأعداد الواعية الموجبة" فإن هذا القانون لايعني سوى

أ - لكل عدد واقعي موجب هناك لوغاريتم " ممكن " .

ب - لكل عدد واقعي موجب هناك لوغاريتم " ضروري " . نحن نسلم بهاتين العبارتين كحقائق حتى مع عدم معرفتنا لوغاريتم معين لعدد محدد. هاتان العبارتان قانونان لاصلة له بالحالات الفردية. لايعبر هذا القانون سوى عن الامكانية والضرورة الرياضية. ولكن -من ناحية أخرى- ليست الامكانية والضرورة التي نتحدث عنها سوى إمكانية وضرورة "وجود" معين، من هنا كان كل حديث عن إمكانية وضرورة وجود ما إقرارا بوجوده الفعلي. فالوجود الفعلي ليس سوى إقرار بوجود. على هذا النحو ليست " الفعلية للمثالية " نمطا بارزا -كما هو الحال في الوجود الواقعي- ولكنها تنتج عن الامكانية والضرورة، فهي - كما رأينا من مثال الرياضيات- لم تكن أكثر من إمكانية للوجود. ففي ميدان الوجود المثالي يكفى أن يكون شيء ما ممكن للوجود حتى نفهم بتبسيط أنه موجود فعلي مثالي.⁽¹⁾

هذا هو ماغناه هارتمان بتراجع نمط الوجود الفعلي. ولكن ما الذي يعنيه بسباده النمطين العلائقيين ؟

لايعني سباده للنمطين العلائقيين - كما يلاحظ هارتمان - سوى العلائقية للكلمة للوجود المثالي. ليس الوجود المثالي ميدان أشياء أو موضوعات ولكنه ميدان علاقات مجردة وصلات وانتماءات وثقافات، أو أنه بلفظصار ميدان الصور للخاصة.⁽²⁾ من هنا لم تكن ضروره أو إمكانية للوجود المثالي سوى تعبير عن ذاتها -تعبير عن علاقه الضرورة أو الإمكانيّة. فالقول أنها يسودان ميدان الوجود المثالي لايعني سوى انها يسودان تركيبهما الخاص ليس أكثر، فمحتواهما ليس سوى هذه العلائقية التي يقومان فيها، فسيادتهما لميدان الوجود المثالي لأهمية له gewichtlos في حد ذاته.⁽³⁾

(1) Ibid, S. 295

(2) Ibid, S. 296

(3) Ibid, S. 297

يا فض " فليشر " Fleischer " تصور هارتمان لهذه العلاقة الفارغة لميدان الوجود المثالي والتي يصورها من خلال جعله "الإكسكس" و "الضرورة" مطلبين عاكسين يسودان ميدان الوجود المثالي ولا يلعب أحد للوجود "فعلي" سوى دور ثانوي من حيث أنه ينتج فقط عن "الإمكانية" و "الضرورة". ميدان الجواهر ميدان علاقات فارغة لا رجوع فيه لحاصل هذه العلاقة. وعلى هذا النحو يمكن تسميته ميدان اللجواهر Wesenlosen.

١- يرى فليشر Fleicher أن افتراض العلاقة الفارغة افتراض يثير الدهشة، إذ أنه يتناقض مع نظره هارتمان نفسه. لموضوعات الوجود المثالي - اللجواهر - القيم - الأعداد - الأشكال الهندسية من حيث أنها ذات طبيعة جوهرية Substrat.

٢- لقد ذهب هارتمان نفسه - في إطار تحديده لمقولة العلاقة - إلى أنه لا يمكن لميدان وجود تحكمه علاقة فارغة أي دون أن يكون ذات طبيعة جوهرية Substrat أن يقوم . يقول هارتمان في تحديده لمقولة العلاقة " تفر من سائر العلاقات حداً أولاً Relation تبدأ منه كل علاقة ليس في ذاته علاقة . يجب لبيده الحدود الأولى التي تبدأ منها العلاقات أن تكون ذات طبيعة جوهرية Substrat.

يرى " فليشر " Fleischer أنه إذا استق هذا التحديد الذي ينسبه هارتمان لمقولة العلاقة فإنه لا يمكن لميدان الوجود المثالي - أو أي ميدان أنطولوجي - أن يقوم في علاقات خالصة.^(١)

وعلى كل يرى الباحث أنه - سواء أكان هارتمان قد تناقض مع نفسه أولاً، فإن ما بهما هنا هو اعترافه بأن ميدان الوجود المثالي ليس ميدان "الفعلية الجوهرية" ولكن نمط "الفعلية" يتلجم أنه النمطين للعائتين - الضرورة والإمكانية.

وضع المصادقة في الوجود المثالي .

كما جعل هارتمان حد "الضرورة" - من المساندة في الوجود الواقعي، فهو كذلك في ميدان الوجود المثالي مع اختلاف واحد.

فلذا رأينا أن هارتمان جعل للوجود الواقعي وجوداً فعلياً ممكنًا وضروريًا. إضافة إلى على أطراف الميدان الواقعي أن يكتسبه. أما الوجود المثالي الذي قسمه هارتمان إلى المساق توجد بصورة متوازنة جنباً إلى جنب ، فلم تظهر الضرورة إلا لدخل كل نسق، أي أنها تحكم كل نسق.

^(١) Fleicher, Helmut "Nicolai Hartmanns Ontologie des idealen Seins" S. 27

على حدة ولا تسود سائر الميدان ككل ومن ثم لا توجد المصادفة على أطرانه، ميدان
الترجيح المثالي ككل، ولكن على أطراف كل نسق دلي حدة.

يوضح هارتمان فكرته بمثال من الهندسة على النحو التالي :

" تتبع الضرورة نظريات المكان البيضاوي - أي الضرورة التي تتصف بها
هذه المسألة شكله - من الخصائص الأساسية لهذا المكان الخاص، ولكن كم ن هذه
الخصائص على هذا النحو الذي هي عليه لا يعبر عن "ضرورة جوهرية" ولكن عن
"مصادفة جوهرية" Wesenzufälligkeit ⁽¹⁾ .

على هذا النحو جعل هارتمان " حد الضرورة" يبدأ من المصادفة. يتفق هذا
في ميدان الوجود الواقعي والوجود المثالي على حد سواء.

من تحليل الحادث الباطن: لماط. الوجود المثالي كما يراها هارتمان يمكن الخروج
بالتبجيلين التاليين :

١- يعود نمط " الامكانية الجوهرية " ميدان الوجود المثالي ، " فالعطفية المثالية "
جعلها هارتمان نمطا ثانويا لا يعني سوى اقرار وجود ما، أما " الضرورة
الجوهرية " فلا توجد سوى داخل كل نسق على حدة تحكم العلاقة بين الجنس
وسايندرج تحته من أنواع، أي أنها لا تسود ولا تحكم سائر ميدان الوجود المثالي.
أما " الامكانية الجوهرية " فهي الامكانية المسندة في ميدان الوجود المثالي،
بأنه أكانت " الامكانية المنفصلة " التي تحكم العلاقة بين الأنواع المندرجة
تحت نفس الجنس وتدخل العلاقة بين الأقسام وبعضها أو كانت " الامكانية"
غير المنفصلة Kompossibel " التي تحكم العلاقة داخل النسق الواحد، من هنا
يمكن القول أن ميدان الوجود المثالي، إذن " الامكانية الجوهرية " .

٢- ثم يستلزم هارتمان إجابة سعيها ولماذا " الامكانية الجوهرية " التي
تقدم ميدان الوجود المثالي، لقد رأينا أن معيار " عدم التناقض " الذي رآه يحكم
الامكانية الجوهرية لم يمتص سوى معيار للامكانية غير المنفصلة Kompossibel
وإس سعيها للامكانية المنفصلة. من هنا يمكن القول أن ميدان الوجود المثالي لم
يتحدد نمطيا أو أنه ميدان " الامكانية الجوهرية غير المحددة " .

(1) MuW, S. 323

الفصل العاشر

التحليل المقولي للوجود

المقولات العامة

مقدمة :

لم يتفق من مباحث الأنطولوجيا وفقا لهارتمان سوى البحث فى مبادئ الوجود وأسس تركيبه، ذلك المبحث الذى يشكل المحتوى الحقيقى لمبحث الأنطولوجيا^(١) فالمهمة الأساسية للأنطولوجيا هى البحث فى مبادئ الوجود^(٢) وليس هذا بالدور الجديد الذى تضطلع به الأنطولوجيا، فطى هذا النحو كانت الأنطولوجيا القديمة - أنطولوجيا أرسطو والمدرسين - لم تكن تلك الأنطولوجيا- من حيث أنها نظرية الوجود - سوى بحث فى مبادئ الوجود^(٣) وهو المبحث الذى أعطاه هارتمان جل اهتمامه.^(٤) إلا أن هارتمان يختلف عن أرسطو منهجا ومذاهبا، فإذا كان أرسطو يبدأ من البحث فى مبادئ الأشياء أو جواهرها إلى فهم الأشياء مستخدما فى ذلك المنهج الإستنباطى، فإن هارتمان يرى أن البحث فى الأشياء يؤدى إلى فهم أو الوصول إلى سبائها الكامنة فيها^(٥) وليس هذا البحث سوى ملاحظة الأشياء الواقعية الموجودة كما تقدمها لنا المعرفة العلمية.^(٦) من هنا لم يكن مبحث المقولات قاصرا على البحث فى المبادئ فقط، ولكنه فى أساسه بحث فى بناء العالم، فالعالم على نحو ما وفقا لمبادئه العامة، فكما تصل العلوم إلى صياغة قوانينها من بحثها للوجود، فكذلك تصل المعرفة الفلسفية إلى فهم مبادئ الوجود انطلاقا من الوجود ذاته، ولاعجب فى ذلك إذا كان ميدان بحث العلوم هو نفس ميدان بحث الفلسفة^(٧) ومن هنا كان مبحث المقولات ذا طابع فرضى مثل سائر مباحث العلوم لا يمكن للتأكد على وجه اليقين من نتائجه.^(٨)

وإذا كان هارتمان يعطى مبادئ الوجود أو عناصر تركيب الوجود اسم (المقولات) فإنه يخصص جزءا كبيرا من كتابه الأساسى (بناء العالم الواقعى) الذى خصصه لمبحث المقولات لتخليص مصطلح "المقولة" من كثير من المفاهيم الخاطئة - من وجهة نظره - والتي اقترنت به^(٩) ليست المقولات - كما رآها أرسطو مثلا

(1) AdrW S. 2

(2) New Ways p. 13

(3) Ibid p.7

(4) Shilling, Kurt "Bemerkungen zu N. Hartmanns Ontologie" in "Archiv Fur Rechts und Sozialphilosophie" Leo Lehnen Verlag GmbH. Munchen 1950-1951 S. 542.

(5) AdrW S. 2

(6) New Ways p. 14,18

(7) AdrW S.2

(8) New Ways P.21

(9) AdrW S. 38-156

- تصورات ولكنها مبادئ الموجودات للكلمة فيها ومن ثم قلها وجود في ذاته مستقل عن العقل وإن لم يكن مستقلا عن الأشياء. التصورات أدواتنا فقط لفهم المقولات، ومن ثم فهي ليست مبادئ المعرفة، مبادئ ذاتية عقلية كما ذهب إلى ذلك كانت حين جعلها شروط إمكانية المعرفة. هذا فيما يتعلق بمعنى "المقولات" نفسه أما فيما يتعلق بالصلة بينها وبين الوجود العيني Concretum والتي تحدد، فإن هارتمان يرفض أن يكون للمقولات وجود مستقل وطبيعة مستقلة عن ماحتها ومن ثم ينقسم العالم إلى عالمين لكل منهما طريقه وجود مختلف عن الأخرى. ثم يرفض العكس، أي أن يكون بين المبادئ والأشياء تجالسا كنيما أو تشابها إلى درجة لا يمكن التمييز بينها، فالمبادئ شروط الأشياء أو الموجودات، والشروط التي تتشابه في المحتوى إلى درجة لا يمكن التمييز بينها وبين المشروط لا يمكنها على هذا النحو أن تكون شروطا. الخطأ التالي الذي يتحدث عنه هارتمان ويعتبره خطأ لأطولوجيا في فهم المقولات يكمن في النظر إلى مبادئ الوجود كخاليات، تلك التي- وفقا لهذه النظرة - تحدد موضوعاتها تحديدا غائيا. ولم يسلم تصور العلاقة القائمة بين المقولات جميعا في كلياتها من خطأ مثلثة "الأحادية المقولية" خير تمثيل حين وضعت - وفقا لتصور معين لبنية الوجود الواقعي - نسقا للمقولات بصورة مفترضة سابقة على أي بحث مفترضة أن هذا النسق يجب أن ينطبق عن مبدأ واحد أعلى يشق منه سائر النسق. يرى هارتمان أن هذا التحديد المسبق لجوهر المقولات بهذه الطريقة مبحث ميتافيزيقي يجب رفضه. كما لا يمكن أن نصل إلى جوهر البناء العقلي بتعريف ماهو كلى كما فعلت الأطولوجيا القديمة، بل أنه في ذلك يكمن اختلاف لأطولوجيته للتخدية عن الأطولوجيا القديمة، ولأن قوائم الأحكام كما فعل كانت⁽¹⁾ ولكننا نصل إلى المقولات من دراسة وملاحظة الواقع كما نلاحظه في خبرتنا اليومية وكما يقدمه لنا العلم⁽²⁾ فمبادئ الوجود مبادئ كائنه في الوجود، ليست معطيات مباشرة - من هنا كان اكتشافها ممكنا فقط مما هو معطى أي انطلاقا من معطيات الوجود ذاتها⁽³⁾ ولكن الوجود الواقعي لا يشكل كل الوجود، فهل نصل إلى مبادئ الوجود المثالي أيضا انطلاقا من الخبرة، بجد شيلنج Shilling الإجابة لدى هارتمان في أن لحتواء الوجود الواقعي على علاقات مثالية جوهرية هو البرهان على طبيعة الوجود المثالي.⁽⁴⁾

(1) New Ways P. 13,14

(2) Ibid P. 20

(3) Ibid P. 21

(4) Schilling, Kurt "Bemerkungen zu N. Hartmanns Ontologie" in "archiv Fur Rechts und Sozialphilosophie" 1950-51 Band XXXIX, Munchen S. 543.

من هنا كانت صورة " بناء العالم الواقعي " الموضوع الرئيسي والمداخل الأساسية للأطولوجيا، به يبدأ " التحليل العقولي " فالصورة التي يوجد عليها بناء العالم الواقعي كما يقدمها العلم تعكس الصورة التي يوجد عليها البناء للعقولي من حيث أن مقولات الوجود هي مبادئه للكلمة فيه.⁽¹⁾

بناء العالم الواقعي - وفقا لهارتمان - بناء طبقي يتكون من أربع طبقات مستقلة ولكنها ليست منفصلة عن بعضها تعلو فوق بعضها، هي - من الأسفل - طبقة الوجود غير العضوي، الوجود العضوي، الوجود النفسي، الوجود العقلي، ترتبط معا بعلاقة أساسية هي علاقة الإعتماد والاستقلال، هذه العلاقة تظهر بناء العالم الواقعي كوحدة ولحده. وإذا كان العالم بناء طبقيًا وفقًا لبنائه العقولي فإن هذا لا يعني سوى أن مقولات الواقع تشكل أيضًا بناء طبقيًا، لكل طبقة من طبقات الوجود طبقته مقوليه - مجموعة مقولات خاصة - تحدد كل منها طبقة الوجود الخاصة بها، ويرتبط البناء العقولي بنفس العلاقة التي ترتبط بطبقات الوجود.⁽²⁾

ولكن إذا كان بناء العالم الواقعي بناء ذا أربع طبقات، فإن البناء الطبقي للمقولات لا يتكون من هذه الطبقات الأربع فقط، فالوجود الواقعي في كليته - في طبقاته الأربع - مبادئ يشترك فيها أكثر عمومية من المبادئ الخاصة بكل طبقة هي ما تحدد الوجود الواقعي في كليته وتميزه عن الوجود المثالي، تشكل هذه المبادئ " مقولات الواقع " توجد وفقًا لعلاقته الإعتماد والاستقلال - التي تحكم بناء المقولات في كليته - أسفل الطبقات الأربع - أي أسفل طبقته مقولات الوجود غير العضوي. وإذا كانت " مقولات الواقع " أكثر عمومية من مقولات كل طبقة، فإن هناك مقولات أكثر عمومية من مقولات الواقع تلك التي تنطبق على الوجود بأسره - الوجود الواقعي بطبقته الأربع والوجود المثالي - توجد هذه " المقولات العامة " أيضًا وفقًا لعلاقته الإعتماد والاستقلال أسفل مقولات الواقع وتمثل الطبقة الدنيا لبناء المقولات ذي الطبقات من حيث اعتماد سائر الطبقات التي تطورها - عليها واستقلالها عنهم.⁽³⁾ ليست هذه المقولات العامة مجموعة واحدة ولكنها ثلاث مجموعات هي المقولات النمطية (التي تحدثنا عنها في الفصل السابق) ثم " مقولات التقابل Gegensatzkategorien " وعددها ٢٤ مقولة ثم " القوانين المقولية " وعددها ٤ قولتين، كل قانون ينقسم بدوره إلى أربعة قوانين فرعية.

(1) AdrW S. 173, 183

(2) Ibid S. 184

(3) Ibid S. 184, 185

هذه " القوانين المقولية " هي ما يقرر بنا العالم الواقعي على هذا النحو، أى كبناء واحد طبقى متجانس تطو فيه كل طبقه على الأخرى وتعتمد الطبقة العليا على الطبقة الدنيا وذلك بعرضها للأساس المقولى لهذا البناء، ذلك أنه إذا كان أساس العلاقة بين طبقات الواقع أساسا مقوليا أى يرد إلى العلاقة بين المقولات وبعضها، فإن القوانين المقولية هي ما تعبر عن هذه العلاقة الأساسية بين المقولات الخاصة من ناحية وبينها وبين " المقولات العامة " من ناحية أخرى.

بتحليل قوانين المقولات للعلاقة بين المقولات الخاصة من ناحية وبينها وبين المقولات العامة من ناحية أخرى فإنها تظهر الصورة الحقيقية للوجود الواقعي لا كعالم أربعة منفصلة ولكن كوحدة واحدة، وحده بناء واحد.

من هنا يرى الباحث أن عرض البناء المقولى للوجود يتطلب أولا تحديد المعنى الجوهرى "المقولة " وفقا لهارتمان وذلك بنفس الطريقة السلبية التى اتخذها بتخليص مصطلح " المقولة " من المفاهيم السابقة - الخاطئة بالنسبة له - التى ارتبط بها وثقيا : عرض صورة بناء العالم الواقعي تلك الصورة التى جعلها هارتمان المدخل الأساسى للأطولوجيا، إذ بها يبدأ التحليل المقولى، فهى وحدها ما يمكن أن يظهر لنا تركيب البناء المقولى للوجود. وثالثا : تحليل " مقولات التقابل " التى تشكل الأساس الذى يقوم عليه البناء الطبقي للوجود. وأخيرا : تحليل " القوانين المقولية " تلك التى تبرز وحدها وفقا لهارتمان وحدة البناء المقولى ومن ثم وحدة العالم الواقعي، تلك الوحدة التى يقدمها هارتمان بصورة تختلف عن سائر الصور والأشكال التى حاولت بها المذاهب للواحدية تفسير الوجود.

أولاً : تصنيف جواهر المقولات

أ - رفض تصورية المقولات :

المقولات - وفقاً لهارتمان - هي " للتحديدات الأساسية للموجود " أو " مبادئ الموجود " أو " مبادئ الوجود " أو " الأسس الأنطولوجية للوجود " أو " أسس الوجود العلمية " أو هي "المبادئ الموضوعية العامة للوجود في ذاته يتسلوى في ذلك مقولات الوجود ومقولات المعرفة.⁽¹⁾

من هنا ينعي هارتمان على تاريخ الفلسفة أن أوجد هوية بين " المقولات " كمبادئ للوجود وبين " لتصورات " حين لم تكن " المقولات " سوى تصورات ذاتية قبلية معقولة.

لقد تناولنا فيما سبق رفض هارتمان إمكانية المعرفة بالمقولات معرفة قبلية كما تناولنا رفضه لأن تكون المقولات مقولات معقولة " نتناول الآن رفضه لتصورية المقولات، أي أن تكون المقولات مجرد تصورات، ثم نتناول بعدها رفضه أن تكون المقولات " مقولات ذاتية ".

يتساءل هارتمان كيف يمكن لمبادئ الوجود أو تحديدات الموجودات الكامنة فيها أن تكون محض " تصورات - من خلق العقل البشري؟ كيف يمكن لجوهر العالم أن يكون جوهر تصوريا من عمل العقل؟⁽²⁾

يرجع هارتمان هذا الخطأ التاريخي الكامن في تاريخ الفلسفة إلى أرسطو أول من استخدم مصطلح "المقولات"⁽³⁾ فالمقولات لدى أرسطو -كما يرى هارتمان- ليست مبادئ الوجود ولكنها "المحمولات الأساسية للموجود" ويكفي أن ننظر لأولى مقولات أرسطو ألا وهي مقولة للجوهر لكي نرى أن أرسطو يستخدمها بمعنى " للمحمول " وهو ما يعنى -لدى هارتمان- أن المقولات الأرسطية ليست سوى تصورات .

يجد هارتمان تبريراً لتفسيره هذا في أن أرسطو قد وضع التحديدات الأساسية للموجود في مبادئه الأربعة " الصورة والمادة " و " القوة

(1) AdrW S. 2,3,7,12,38,39,101, PMC, Tome I, P. 341

* راجع في ذلك الفصل الرابع من الرسالة بشأن رفضه "معقولة المقولات" والفصل الخامس

بشأن رفض قبلية المعرفة بالمقولات

(2) AdrW S. 100

(3) AdrW S. 3,98

والفعل " زهى المبادئ التى لم يدرجها فى قائمة مقولاته، مما يعنى أنه لم يرد بالمقولات " تحديدات أساسيه للموجود " وإلا لكان قد أدرج هذه المبادئ الأربعه ضمن مقولاته - وإنما أراد بها مجرد محمولات أو تصورات للوجود.

المبرر الآخر الذى ينكره هارتمان هو أن الفلاسفة الذين تلوا أرسطو كانوا على وعى بأن أرسطو لم يعن بالمقولات " المبادئ الأساسيه للوجود " مما حدا بهم إلى الإستغناء عن مصطلح "المقولة" فى بحثهم لمبادئ الوجود، فوجد الأفلاطونية المحدثه تستخدم مصطلح صور الموجود " Gattungen des Seienden " والفلسفة المدرسية تستخدم " الكليات أو الجواهر أو للصور " بينما مبادئ الوجود فى العصر الحديث هى " الطبائع البسيطة Simples أو أسس الوجود requisita أو "المبادئ Principia".⁽¹⁾

ومع هذا ورغم وعيهم بأن مقولات أرسطو لا تدل على مبادئ الوجود، نجدهم يرتكبون نفس الخطأ ألا وهو تقديم مبادئ الوجود على هيئة تصورات، فنجد نظريات الواقعية للتصورية التى سادت فى العصور الوسطى تنسب " للتصور " طريقة وجود معينه، بينما الإنساق العقلية فى العصر الحديث ترى أن مبادئ الوجود ليست سوى تصورات عقلية.

يرى هارتمان أنه حتى كانط الذى تنبى إلى أن المقولات أكثر من مجرد تصورات لم يستطع استخدامها سوى من حيث أنها تصورات " تصورات خالصة للفهم " مرتكبا نفس خطأ أرسطو.

ولم ينتصر أحد لفكرة " تصورية المقولات " مثلما فعل " هيغل " فى منطقهِ حيث " جدل للتصورات " ليست سوى جدل " للوجود أو العالم أو للطبيعة أو الروح حيث " لكل فى الكل ".⁽²⁾

ماهكذا يجب فهم " المقولات " -وفقا لهارتمان- سواء أكانت مقولات المعرفة أو للوجود، فالمقولات من حيث أنها المبادئ الداخلية للموجود والمعرفة فيه لا يصح النظر إليها كمحمولات للأحكام، فالمبادئ تستقل عن كل المحمولات وكل أقوال.

هذا لايعنى أن نستغنى تماما عن التصورات أو المحمولات، فهى أدواتنا للتفكير فى الوجود، فهى متعبر عن مبادئ الوجود، إلا أنها مستقلة عن مبادئ

(1) Ibid, S. 3,4

(2) Ibid, S. 100, 101

الوجود، نعم نحن نفكر في العالم من خلال تصورات، إلا أن التصورات ليست هي العالم، فللعالم قيامه في ذاته دون هذه التصورات ولكن العكس ليس صحيحا، لاهتمام لهذه التصورات دون العالم.⁽¹⁾

من هنا لم تكن التصورات هي المقولات، مقولات المعرفة أو الوجود- ولكنها مانعير به عن هذه المقولات، فكلاهما مستقل عن الآخر استقلال تصورات الأشياء عن الأشياء وتصورات الجواهر عن الجواهر وتصورات العلاقات عن العلاقات. تصورات المقولات هي محاولة الفكر لفهم المقولات، فهي تتسبب للفكر وليس للأشياء ذاتها ولا للوعي بالشئ. المقولات مبادئ الأشياء ومن ثم فهي محتواة فيها بالضرورة، وللمدى الذي يمكن معه فهم الأشياء فإن هناك مقولات للمعرفة ولكن ليست مقولات الأشياء وللمقولات المعرفة تصورات، لاوجود إلى جانب الوعي بالأشياء وعي بالمقولات. تصورات المقولات التي نطبقها على المقولات في محاولة فهمها قد تصدق على هذه المقولات وقد لا تصدق، أي قد تأتي معبرة بصورة صحيحة عن المقولات وقد لا تكون كذلك. فالمقولات وليست تصورات المقولات هي موضوعات بحث الأنطولوجيا ونظرية المعرفة، إلا أن للتصورات مع هذا هي أدوات البحث لفهم هذه المقولات أي لفهم موضوعات البحث الأساسية⁽²⁾.

هذه المهمة، مهمة البحث عن المقولات وفهمها من خلال التصورات لايقوم بها الفيلسوف فقط ولكن يقوم بها أيضا عالم الطبيعة في بحثه عن مبادئ الطبيعة، إلا أنه في بحثه هذا يرتكب نفس الخطأ الذي ارتكبه الفلاسفة القدماء، إذ أنه هو الآخر لا يرى من المقولات سوى جوانبها التصورية الخارجية، فهو يعتبر الطاقة والقوى وميدان الكهرباء ماهي إلا نتائج تركيباته الفكرية أي نتائج تصوراته ولكن النظرة الفاحصة والصحيحة لما يقوم به عالم الطبيعة توضح أنه هو الآخر يؤدي عملا ذا طابع مقولي، إذ أنه يحاول بتصوراتهِ المتغيرة للوصول إلى ماهر غير متغير في حوادث الطبيعة أي الوصول إلى مقولات الطبيعة. ألا يغير عالم الطبيعة التصور نحو الآخر الذي لا يحقق مطلبه أو الذي لا يفسر له حوادث الطبيعة حتى يصل إلى التصور الصحيح؟ وإن يتطابق عنئذ هذا التصور مع ماصوره ولكنه سيظل مجرد أداة فهم أو التعبير عما يصوره أي عن تركيب الموجود.⁽³⁾

(1) Ibid, S. 12,13

(2) AdrW S.102,103, PNC, Tome I P.341

(3) Hofert, Hans-Joachim "Nicolai Hartmanns Ontologie und die Naturphilosophie" in "Philosophia Naturalis" 1950 S. 47, 48

ثم يجد هارتمان في تاريخ المقولات دليلاً آخر على "لاتصورية المقولات". فلم يكن تاريخ المقولات -وفقاً لهارتمان- سوى تاريخ للتصورات لا للمقولات، لا يوجد للمقولات تاريخ، فهي تركيبات أبدية أزلية، أما التصورات التي نحاول الفلسفة أن تصب بدخلها هذه المقولات فهي فقط ما يمكن أن يتنوع ويتغير، فهي قابلة للتغيير وتتلقى تفسيرات مختلفة وماهذه التفسيرات المختلفة سوى أكبر دليل على أنها لا تمثل سوى محاولات لصياغات تقريبية للمقولات. إلا أنه رغم كل التعديلات التي قد تطرأ على هذه التصورات، فإن هارتمان يلاحظ وجود عنصر دائم مشترك بينها هو ما يحفظ للشيء وحدته - الشيء الذي تعبر عنه التصورات، هذا العنصر هو للصفة فوق الزمانية *Supra - temporal* واللاتاريخية وهي مشكلة الوجود الأبدى أو وجود المقولات. هذا العنصر هو للعنصر اللامعقول الموجود على مدار التطور التاريخي في كل محاولة للتعبير عن الوجود داخل التصورات.⁽¹⁾

يرى مورجنسترن Morgenstern أن تصور هارتمان الخاص بالمقولات يحمل الكثير من الصعوبات التي لا يمكن التغلب عليها. والتي تظهر من خلال تمييزه المزوج بين مقولات الوجود ومقولات المعرفة من ناحية، وبين المقولات بصفة عامة والتصورات.

١- لقد أراد هارتمان بتمييزه بين مقولات الوجود ومقولات المعرفة للتأكيد على واقعية المقولات ضد الاتجاه المثالي، إلا أن هذا التمييز -كما يقدمه- لم يسعفه في التأكيد على هذه الواقعية، فعلى حين يجعل هارتمان مقولات الوجود مبادئ الوجود ذاتها، ومقولات المعرفة صور فهم الواقع الذاتية، فإنها جميعاً وفقاً له ليست مجرد محمولات ولكنها المحمولات للصادقة للواقع مؤكداً بذلك على الطبيعة المعرفية للمقولات.

يرى مورجنسترن أن تمييز هارتمان على هذا النحو بين مقولات الوجود والمعرفة لم يسعفه في التأكيد على واقعية المقولات، إذ ما كان ليصح أن يصف مقولات الوجود -إذا كانت كما يرى مبادئ الوجود بأنها المحمولات للصادقة-، فصفة "الصدق" صفة معرفية لاتخص الوجود. كان من الممكن أن يجعل مقولات المعرفة فقط هي المحمولات للصادقة، بينما تظل مقولات الوجود مبادئ الواقع ذاتها. لايصح وصف مبادئ الوجود الواقعية بالصدق

(1) AdrW S. 103, PMC, P. 346

أو للكتب، من هنا لا يجب أن نندهش متى لاحظنا أن هارتمان في حديثه عن المقولات يتحدث عنها بشكل عام - دون تمييز بين مقولات الوجود ومقولات المعرفة.^(١)

٢- في تمييز هارتمان بين المقولات والتصورات، فإن وظيفة المقولات في المعرفة بالموضوعات ووظيفة غير واعية، لا تعنى بها، تقوم المعرفة بالموضوعات عليها دون أن تتطوى معرفتنا بالموضوعات على وعينا بدور المقولات في هذه المعرفة ولكن هذا يجعل للمقولات نفس وظيفة المبادئ القبلية مما يجعل للتمييز بينها أمراً مشكوكاً فيها.

٣- أن يجعل هارتمان وظيفة المقولات في المعرفة ووظيفة لا تعنى بها يساوى القول أننا - في تفكيرنا اليومي - نستخدم تعبيرات ليس لدينا عنها تصور واضح.^(٢) من أوجه النقد التي يصردها مورجنسترن لا يتفق معه الباحث سوى فقط في أن هارتمان بتصوره للمقولات إنما يقف صراحة ضد الاتجاه المثالي ويختلف عنه في سائر ماعدا ذلك.

١- فإذا تناولنا النقطة الأولى فإن الباحث يرى أن هارتمان إنما أراد أن يؤكد لا على "واقعية المقولات" وإنما على "الوجود الأنطولوجي للمقولات" فالمقولات لدى هارتمان مبادئ كامنة في موضوعاتها توجد بالفعل داخل موضوعاتها سواء أكانت الموضوعات ذات وجود واقعي أو مثالي في ذاته. لم يسع هارتمان إلى هذا التأكيد على الوجود الأنطولوجي للمقولات من خلال التمييز بين مقولات الوجود ومقولات المعرفة وإنما من خلال التمييز بين "المقولات بصفة عامة" و"التصورات" كما سبق وأوضحنا.

٢- لا يميز هارتمان بين مقولات المعرفة ومقولات الوجود أنطولوجياً وإنما وظيفياً، فمقولات المعرفة - رغم محايثتها للذات العارفة التي تمارس عملية المعرفة ورغم كونها صور للفهم الذاتية - مبادئ ذات وجود في ذاته لا تختلف عن مبادئ الموضوعات ذات الوجود في ذاته.^(٣) من حيث أن الذات

(١) Morgenstern, Martin "Nicolai Hartmann Grundlinien einer wissenschaftlich orientierten philosophie" Franke Verlag, Tübingen 1992. SS. 76-78

(٢) Ibid S. 78, 79

(٣) راجع الفصل الخامس ص ١١٦

لا تختلف -أنطولوجيا - عن الموضوعات فكلاهما يتصف بالوجود في ذاته.^(١) وكل منهما تكمن بداخله مقولاته الخاصة، فكما تكمن مقولات الوجود في موضوعات الوجود، كذلك تكمن مقولات المعرفة داخل الذات دون أن تكون من خلقها. ثم إن المعرفة بكل من نوعي المقولات معرفة أخيرة مشروطة بمعرفة سابقة عليها، فالمعرفة القبلية تقف برهانا على وجود قوانين أو مقولات المعرفة.^(٢) والمعرفة بالموضوعات تبرر وجود مقولات الوجود. يمكن التمييز بين مقولات الوجود ومقولات المعرفة في أن الأخيرة هي ما تقوم عليها المعرفة القبلية فلو لم تكن هناك مقولات للمعرفة لما كانت هناك معرفة قبلية.^(٣)

وفقا لهذا التصور للمقولات -كما يضعه هارتمان- فإنها ليست أبدا المحمولات الصادقة للواقع، فلم يجعل هارتمان من مقولات الوجود - كما يقول مورجنسترن في النقطة الثانية - محمولات صادقة للواقع، بل أنه يميز صراحة بينهما وبين المحمولات والمحمولات مثل التصورات ليست سوى أدوات للتعبير عن المقولات^(٤) أما المقولات فهي عناصر تركيب الوجود.^(٥)

٣- إذا كان هارتمان يجعل وظيفة المقولات في المعرفة بالموضوعات وظيفية لأنعي بها، فإن هذه الوظيفة -كما قلنا- وظيفة خاصة بمقولات المعرفة والتي هي لدى هارتمان للمبادئ القبلية في نفس الوقت. لايميز هارتمان - كما يدعى مورجنسترن - بين مقولات المعرفة والمبادئ القبلية وإنما يميز بينها وبين المعرفة القبلية.^(٦)

٤- أن يجعل هارتمان وظيفه المقولات في المعرفة وظيفية لأنعي بها، فإن هذا لايعني - كما يلاحظ مورجنسترن - أن التعبيرات التي نستخدمها في تفكيرنا اليومي تعبيرات ليس لدينا عنها تصور واضح، فالمقولات ليست محض

(١) راجع الفصل الثاني ص ٣٢

(٢) راجع الفصل الخامس ص ١١٧

(٣) راجع الفصل الخامس ص ١١٧

(٤) AdrW S. 13

(٥) Ibid S. 14

(٦) راجع الفصل الخامس ص ١١٦ - ١١٧

تعبيرات، فالصلة بينها وبين التصورات ليست كالصلة بين التعبيرات والتصورات ولكنها ذات وجود قائم وهو ما ليس للتعبيرات.

ب - رفض ذاتية المقولات :

إذا كان هارتمان قد نسب "تصورية المقولات" لأرسطو، فإنه يسلب عنه صفة "ذاتية المقولات" نعم لقد افترض أرسطو "تصورية المقولات" إلا أنه لم يعن بها تصورات ذاتية.

لم تظهر ذاتية المقولات أو للتصورات -وفقا لهارتمان- إلا في العصر الحديث وبالأدوات مع الاتجاه المثالي الذي أنكر وجود موضوعات مفارقة للوعي موضوعات المعرفة محايثة للوعي. هذه الموضوعات لا يتم معرفتها إلا من خلال مبادئها. إذن هذه المبادئ تصورات ذاتية توجد هي الأخرى داخل الذات.⁽¹⁾

يرى هارتمان أن -كانط- لم يختلف كثيرا عن الفلاسفة المثاليين حين افترض هو الآخر "ذاتية المقولات" ورأها "تصورات خالصة للفهم". دون هذا الافتراض لا يمكننا -وفقا لكانط- أن نبرر المعرفة القبلية بالموضوعات وأن نضع عليها صدقا موضوعيا^{*}.

يرى هارتمان أن تبرير الاستنباط لترنسندنتالي، أي إمكانية تطبيق التصورات الخالصة للفهم على موضوعات الخبرة الممكنة لا يكون إلا من خلال بحث العلاقة بين مقولات المعرفة ومقولات الوجود. يبدو أن كانط كان على وعى بهذا مما جعله يوجد هوية بين هذه وتلك بصورة مسبقة، ثم أراد أن يبرر بها المعرفة بالموضوعات.

موضوعات المعرفة -وفقا لهارتمان- معطيات. هذه واقعة ثابتة قبل أي نظرية وسابقتها على أية وجهة نظر. لكل موضوع مقولته الخاص به وهو ما يتضح من خلال معرفتنا له ثم يتلو ذلك البحث ما إذا كانت مقولات المعرفة التي نحكم بها بقبلية موضوع ما هي في نفس الوقت مقولات الموضوع أولا.⁽²⁾

⁽¹⁾ PMC, Tome I, P. 340, AdrW, S. 104, 105

^{*} نتولنا هذه النقطة من قبل في إطار حديثنا عن تبرير المعرفة القبلية بموضوعات

مفارقة.

⁽²⁾ AdrW, S. 105

لما أن نفترض بصورة مسبقة هوية مقولات المعرفة والموضوع فهو ما لا يمكن تحديده بصورة مسبقة قبل تحليل هذه المقولات. نعم يمكننا افتراض هوية جزئية لتبرير المعرفة الثابتة ولكن افتراض هوية كاملة لا يمكن تبريره، بل انه على العكس من البديهي ان نفترض ان مقولات المعرفة تختلف عن مقولات الوجود وإلا لما كانت موضوعات المعرفة سوى محتويات معرفة وإلا فقلت لقيامها في ذاتها أي لواقعيتها ولانفتحت عن علاقة المعرفة صفة أنها علاقة مفارقة ولما كان هناك معنى للقول بصديق أو خطأ للمعرفة.⁽¹⁾

جـ- رفض هوية "المقولات" و " الوجود المثالي " :

بعد أن فرغ هارتمان من رفض فهم " المقولات " كتصورات خالصة للذهن ومن ثم رفض أنها " تصورات ذاتية قبلية " ينتقل إلى فحص فهم آخر للمقولات رآه متغافلاً في تاريخ الفلسفة ألا وهو الاعتقاد بأن " المقولات " و "الجواهر المثالية Wesenheiten" شيء واحد.

يرى هارتمان أن أصحاب هذا الاعتقاد رأوا أن " المقولات " من حيث أنها المبادئ الأساسية للوجود و " الجواهر " من حيث أنها الخصائص الكلية للأشياء شيء واحد مما نتج عنه أن أصبحت العلاقة بين " المقولات " و " الوجود المثالي " علاقة هوية تامة، هذا الخلط لم يحدث لديهم بلا وعى ولكنهم رأوا أن " الجواهر " من الممكن أن تكون في نفس الوقت " مقولات الوجود " ومن ثم لم يجدوا مبرراً للتمييز بينها.⁽²⁾

يرى هارتمان أن هذا الخلط خاطيء، وأن " المقولات " و " الجواهر " تمتاز بالضرورة.

هنا فإن الباحث سيتعرض لنظرة هذه الفلسفات لكل من " الجواهر " و " المقولات " من وجهة نظر هارتمان مع الرجوع إليها من حين لآخر للتأكد من صحة فهم هارتمان لها ثم نعرض بعد ذلك لحجة هارتمان في رفض هذه الهوية ومن ثم تمييزه بين " الوجود المثالي " و "المقولات " وما إذا كان قد نجح بالفعل في إيجاد هذا التمييز أم لا.

(1) Ibid, S. 106

(2) Ibid, S. 40

يرى هارتمان أن مصدر هذا الخلط قد ينبع لديهم من نظرتهم للمقولات بأنها مابيس له وجود زمني ومايستقل بالضرورة عن الحالات الجزئية الواقعية وماينم فهمه بصورة قبلية وماهو كلى بالضرورة، ولكن هذه الخصائص هى فى نفس الوقت خصائص الجواهر الكلية للأشياء، من هنا لم يجدوا مانعا أن تكون "المقولات" و "الجواهر" شيئا واحدا ولم يجدوا مبررا للتمييز بينها.

أول من ارتكب هذا الخلط -كما يرى هارتمان- هو أفلاطون فى نظريته للأفكار، تلعب أفكار أفلاطون دورين : فهى من ناحية "مبادئ" أى الأسس المحددة التى من خلالها تكون الأشياء على ماهى عليه وهى من ناحية أخرى "جواهر" من حيث أنها جواهر كلية فإنها للخصائص الكلية للحالات الجزئية.⁽¹⁾

فإذا انتقلنا إلى العصر الحديث نجد ديكارت وليبنز ينظران "المبادئ الأولى" أو "الطبائع البسيطة" على أنها جواهر عقلية تصورية من ناحية، وعلى أنها تشكل الأسس المقولية للعالم والوجود من ناحية أخرى. أما كاتق فقد ارتكب نفس الخطأ حين جعل مقولاته "تصورات خالصة للفهم" و "شروط امكانية الأشياء" فى نفس الوقت .

يرى الباحث أن هارتمان على حق فى حكمه على نظرية الأفكار الأفلاطونية، فأفلاطون -رغم أنه لم يستعمل هنا مصطلح المقولة- أعطى "لأفكار" دلالة أنطولوجية غائية منطقية فأفكار أفلاطون هى للخصائص العامة التى تشترك فيها مجموعة من الأشياء الجزئية. هذه الخصائص ليست محض أفكار ولكنها والعيان realities تتصف بالثبات والوجود فى ذاته فى عالم آخر. الأفكار انن تمثل الوجود فى ذاته. هذه هى دلالتها الأنطولوجية، إلا أنها من ناحية أخرى ذات دلالة غائية، فهى الغاية التى يسعى إليها الوجود المتغير، هذه الغاية تتحقق فى إدراك الفكر لها من حيث أنها الأنماط أو الأسس الأولية الثابتة للأشياء، فهى بهذا المعنى علل الأشياء التى تجعل الأشياء ماهى عليه.⁽²⁾

أفكار أفلاطون إذن هى الجواهر الكلية للأشياء وهى من ناحية أخرى المبادئ الأولى للأشياء.

(1) Ibid S. 41

(2) Zeller "Outlines of the Greek Philosophy" P. 130, 131

أما بشأن ديكارت فيرى للبلاتش أن هارتمان قد تناقض مع نفسه، إذ أنه قد ذكر -في موضع آخر- أن ديكارت حين أراد بالطبائع البسيطة مبادئ الوجود لم يستطيع أن يعطيها تحديداً صحيحاً من حيث أنها شروط الوجود ولكنها قدمها على أنها العناصر التي يتكون منها الوجود للعنى Concretum أي أنه قدمها على أنها الملامح العامة الدائمة للأشياء أو الكليات التي تشترك فيها الأشياء وفعل في أن يقدمها من حيث أنها مبادئ الوجود. والآن يذكر هارتمان أن الطبائع البسيطة الديكارتيّة تلعب الدورين معاً. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى برهن الباحث على أن ديكارت لم يكن يعنى بطبائعه البسيطة شروطاً للوجود ولكن الملامح العامة للأشياء.^(١)

فإذا انتقلنا إلى موقف كانط، فإن للباحث يتفق جزئياً مع هارتمان فكانط على عكس ديكارت على بالمقولات مبادئ الوجود ولم يعن بها جواهر الأشياء. فمن الثابت أن كانط استخدم لفظ "المقولات" ليشير به إلى تصورات قبلية عامة تنطبق على أي موضوع "هذه المقولات ليست فقط شروط إمكانية الخبرة الموضوعية ولكنها في نفس الوقت شروط إمكانية الموضوعات ذاتها."^(٢)

مقولات كانط إذن مبادئ الوجود والمعرفة في نفس الوقت. هي مبادئ الوجود من حيث انطباقها على أي موضوع أي كان^(٣) ومن حيث أنها شروط إمكانية الموضوعات، وهي مبادئ للمعرفة من حيث أنها للشرط الضروري لإضفاء موضوعية على خبرتنا.^(٤)

أما عن قول هارتمان فإن هذه التصورات الكاتية العامة (المقولات) هي في نفس الوقت الجواهر الكلية للأشياء فهذا مالا يستطيع الباحث قبوله.

رفض هارتمان أن مقولة هوية "الجواهر" و"المقولات"، فهما يتميزان بالضرورة. ولكن -يجب أن يذكر هارتمان أوجه التمايز- يسرد لنا أولاً أوجه الاتفاق. تتفق "المقولات" و"الجواهر" في خصائص "الكليات" و"اللازمانيّة" واستقلالها عن الحالات الفردية و "هويتها" في مقابل "تعددية" للحالات الفردية.

* راجع في ذلك الفصل الرابع ص ٩٧.

^(١) راجع أيضاً الفصل الرابع ص ٩٧ - ٩٨.

(1) Kant, "Critique of Pure Reason" B. 197 P. 194

(2) Komer, S. "Kant" a Pelicanbook 1st ed. 1955 P. 54

(3) Ibid, P. 59

لا تكفى هذه الصفات -كما يلاحظ هارتمان- لتجعل "المقولات" و"الجواهر" شيئا واحدا، فالمقولات" بالإضافة إلى هذه الخصائص تتميز بالضرورة عن "الجواهر" في ثلاث نقاط :

- ١- الجواهر المثالية محض صور وعلاقات وقوانين. المقولات تحوى بالإضافة إلى سابق عنصر حامل للصفات Substratum وهو مالا تنصف به الجواهر المثالية.
- ٢- للوجود المثالى مقولاته الخاصة التى تنطبق عليه. لو كانت "المقولات" و "الوجود المثالى" شيئا واحدا، لما كان للوجود المثالى مقولات خاصة به.
- ٣- تختلف المقولات الواقعية عن المقولات المثالية. يقف هذا كدليل على التمييز بين "المقولات" و "الوجود المثالى".^(١)

يشرح Stegmüller هذه النقطة الثالثة بمثال من المقولات النمطية على النحو التالى : لو كانت "الامكانيه الواقعيه" امكانيه مثاليه، لا تفتت الإمكانية الواقعيه مع الامكانيه الجوهرية، ولكن كلا الامكانيتين مختلفتان من حيث أن معيار الأولي هو تحقق سلسلة للشروط للكامله ومعيار الثانيه عدم التناقض لداخله.^(٢)

مما سبق يمكن أن نعتبر النقطتين الثانيه والثالثه دليلين على أن "المقولات" ليست مجرد "جواهر مثاليه" أكثر منها أوجه تمييز بين المقولات والجواهر.

يدلل هارتمان تفصيليا على كل نقطه على النحو التالى :

- ١- تحوى المقولات بالإضافة إلى كونها صور وعلاقات وقوانين عنصرا ماديا هو حامل للصفات Substratum فالمقولات مبادئ الوجود. هذه لمبادئ يجب أن تمس كل شيء فى الوجود بما فى ذلك الوجود المادى الذى نجده فى عالمنا الواقعي، ان لا بد لنسق المقولات أن يحوى مبدأ الماده. من الممكن لنسق المقولات أن يكون نسقا صوريا بصورة تامة إلا أن مثل هذا النسق لا يصلح نسقا لعالمنا الواقعي الذى نعيش فيه والذى تنتمى الماده اليه.^(٣)

(1) AdrW, S. 45

(2) Stegmüller "Main Currents in Contemporary German, British and American Philosophy" P. 237.

(3) AdrW, S. 46,47

من هنا رأى هارتمان أن الصورة وحدها لا تشكل مبادئ الوجود، ولكنها مجرد لحظة أساسية من لحظات الوجود. هذه اللحظة هي اللحظة المقابلة للحظة المادة ثم أن للصورة لدى هارتمان لا تعنى المظهر الخارجى للموضوعات ولكنها محتوى بمعنى أنها تشكل تركيب كل موجود ومن ثم فهي بناؤه الدلائلى، وإذا كان البناء الدلائلى يحدد فى جوهره الوجود هكذا للوجود، فإن لحظات الصور تشكل لدى هارتمان للوجود هكذا فى جوهره.

ومع هذا ليست المقولات هى محض هذه الصور، فهناك مادة الصورة، ومن ثم لا يمكن لنسق المقولات أن يكون مجرد صور. نسق المقولات الذى لا يحوى لحظة المادة Substrate لا يكفى للموضوعات. ينطبق هذا على مقولات الوجود والمعرفة. ليس الشكل المقولى هو مجرد المحتوى الدلائلى، فالأمر هنا لا يتعلق بالصورة والمحتوى ولكن بالصورة والمادة، فالمقولات فى محتواها ليست قاصرة على الصور والعلاقات والقوانين ولكنها تحوى لحظات المادة Substrate أيضا. هذا الإدراج للحظة المادة لا يجعل من ميدان المقولات ميدانا خيرا متجانسا، إذ ليست المادة هنا مادة واحدة مطلقة مادة شبيهة ولا تختلف للمادة عن الصورة من حيث طريقة الوجود، وجود ممكن ووجود فعلى كما فعل أرسطو، ولكنها لحظات ماديه مختلفه. بهذا المعنى تحوى المقولات لحظات ماديه وهى للحظات التى تنضم إلى لحظات الصورة والقانون والعلاقة وتشكل معا جميعا ماديه للعالم الواقعى.

ليست المقولات إذن مجرد صور وعلاقات وقوانين ومن ثم تسقط هوية "المقولات" و"الجواهر" أو "الوجود المثالى".⁽¹⁾

٢- ولكن إذا كان الفارق بين "المقولات" و"الوجود المثالى" يكمن فى إضافة عنصر حامل الصفات Substratum للمقولات، فإن هذا لا يعنى -بالعكس- أن بناءات الوجود المثالى ذات طابع مقولى وهذا يصل بنا إلى للنقطة التائيه التى يفرق فيها هارتمان بين بناءات الوجود المثالى ومقولات الوجود المثالى.

المقولات مبادئ الوجود الواقعى والمثالى على السواء. الوجود المثالى بناءات لها مقولاتها الخاصة مثلها فى ذلك مثل الوجود الواقعى -أى ليست محض مقولات. يوضح هارتمان هذا التمييز بمثال من الرياضيات، فالشكل

(1) Ibid, S. 47, 95, 96, 97

المربع والشكل البيضاوي بناءات مثالية تدرج تحت مبادئ الإتصال؛
واللاتهائية والانسجام والتي تشكل الأسس للمقولية للوجود فهندسى⁽¹⁾ الأعداد
أيضا بناءات مثالية وليست مقولات، تشكل استمرارية سلسلة الأعداد أساسها.
"الوحدة" و"الكثرة" مبادئ للرياضيات وليست بناءات.⁽²⁾

٣- يرى هارتمان أن للنقطة الثالثة للقاتله- بأن ميداني مقولات الوجود الواقعي
والوجود المثالي يتمايزان بالضرورة -أوضح من أن تحتاج لبرهان، إذ لولا
ذلك لما أمكن التمييز بين محتويات ميداني الوجود الواقعي والوجود المثالي،
ذلك أن نسق المقولات يجب أن يكون بإمكانه تحديد الوجود للعيني
Concretum بصورة تامة، بمعنى أن كل مقولة يجب أن تنطبق على وجود
معين Concretum، ومادام العالم الواقعي يختلف في ملامحه الجوهرية عن
ميدان الوجود المثالي فلا بد بالضرورة لمقولات الأول أن تختلف عن مقولات
الثاني فنسق المقولات يشكل الخلفية الضرورية لميداني وطريقتي الوجود،
بحيث إن الاختلاف أو التمييز الجوهري بين هذين الميدانين يعكس بالضرورة
التمييز بين مقولات هذه ومقولات تلك.⁽³⁾

د- وضع المقولات بالنسبة للوجود العيني:

ينتقل هارتمان بعد رفضه تصورية وذقية المقولات إلى رفض تصور آخر
للمقولات يتعلق بوضع المقولات بالنسبة للوجود العيني الذي تحدده. هذا التصور
ليس في الحقيقة تصورا واحدا وإنما ثلاثة تصورات يخرج منها إلى تحديد الوضع
الصحيح للمقولات أو علاقه بينها وبين الوجود العيني Concretum الذي تحدده
تلك المقولات.

للمقولات وفقا لهارتمان مبادئ كامنة في ملامتها، ومن ثم فليست العلاقة بينها
وبين الوجود العيني علاقة انفصال Abtrennung تام، لها طريقة وجود وخصائص
تختلف به عن ملامتها، ولعلاقه انسجام Homonymie تام إلى درجة عدم التمييز
بينها ولعلاقه عدم تجانس Heterogenität. هذه العلاقات الثلاث يرفضها هارتمان
لأنها على حد تعبيره تتجاوز الحدود الطبيعية للمقولات.

⁽¹⁾ Ibid S. 49

⁽²⁾ Ibid, S. 59

⁽³⁾ Ibid, S.55

نظرية الأفكار الأفلاطونية -كمابري هارتمان- من اللثراء بحيث أنها تحمل تفسيرات تجعلها- إلى جانب عدم تمييزها بين الجواهر والمقولات- منشأ العلاقات الأولى والثانية. فالعلاقة الأولى أو للتصور الأول الذى يرفضه هارتمان والذي يرى أن أفلاطون أفضل من عبر عنه هو ذلك للتصور الذى يرى أن للمقولات طريقه وجود وخصائص تختلف تماماً عن الوجود العيني . فالفلاطون فى تقديمه لنظرية الأفكار يقدم لنا عالمى الأفكار والأشياء كعالمين مختلفين تماماً، عالم لازمانى وعالم زمانى، عالم الوجود الحقيقى وعالم الوجود الظاهر، وهو حين يتحدث عن الأفكار إنما يتحدث عنها من حيث أنها مبادئ الأشياء، فالأفكار وفقاً له هى ما تحدد الأشياء، الأشياء هى ماهى عليه وفقاً لهذه الأفكار.

يرى هارتمان أنه إذا كانت الأفكار مبادئ الأشياء، فلا بد أن تكون هناك علاقة ارتباط معينة بينهما، ولكن تصور أفلاطون لهوية كل عالم منهما تلغى كل علاقة وكل ارتباط. كيف يمكن للأفكار أن تكون مبادئ الأشياء وبينهما مثل هذا التعارض والاختلاف.

هذا الخطأ وفقاً لهارتمان لم يرتكبه أفلاطون فقط ولكن ارتكبه أيضاً كل من ليننتز وكانت، فالفكر ليننتز فى عقل الله يتطلب لتحقيقه مبدأ ذات طبيعة أخرى مختلفة عن هذه الأفكار، ومن ناحية أخرى تعلن " الذات الترنسندنتالية " التى افترضها كانت عن هذه الثانية بشكل واضح.

بخلص هارتمان من هذا إلى أنه لا يمكن أن يكون بين المبادئ - المقولات والأشياء مثل هذا التعارض والاختلاف.⁽¹⁾

العلاقة الثانية بين المقولات والأشياء والتي يرفضها هارتمان هى العلاقة التى نجد بين المقولات والأشياء تجانسا كينافيا *qualitativ Homogeneity* أو تشابها إلى درجة لا يمكن التمييز بينها. للمقولات والأشياء نفس المحتوى ولا يختلفان إلا فى درجة وجود كل منهما. من هنا لم تستطع اللغة أن تعبر عن هذا التجانس الكيفي وهوية المحتوى والاختلاف فى درجة الوجود فقط إلا بإعطائهما معا - للمقولات والأشياء- نفس الاسم *Gleichnämigkeit*.

مرة أخرى يجد هارتمان فى نظرية الأفكار الأفلاطونية منشأ هذا التصور الخاطيء للعلاقة بين المقولات والأشياء، فلفظ جعل أفلاطون الأشياء نسخا تقليدية

(1) Ibid, SS. 69,71

للأفكار، والأفكار "مثل" الأشياء لايختلفان إلا في درجة الوجود فقط ويتفقان في محتوى الوجود وفي الأسم. ألم يعط أفلاطون فكرة "الجمال" نفس المعنى الذى يحمله الشيء "الجميل" وفكرة المساواة نفس المعنى الذى تحمله الأشياء المتساوية ؟

نقل أرسطو هذا الخطأ من افلاطون فى بحثه للجواهر للصوريه، فهو وإن لم يرتكب خطأ تصور ثنائية المقولات والأشياء حين بحث عن مبادئ الأشياء فى الأشياء نفسها، إلا أنه وقع فى خطأ تصور علاقة للتجانس وهوية الأسم وهو نفس الخطأ الذى نقلته عنه أنطولوجيا العصور الوسطى حين أعطت للجواهر كمبادئ للأشياء نفس أسماء الأشياء.

ولكن ما ممكن الخطأ فى تصور هذه العلاقة ؟

يرى هارتمان أنه لايمكن أن يكون هناك تجانس بين مبادئ الأشياء والأشياء، ذلك أن المبادئ شروط الأشياء ، والشروط التى تتشابه إلى درجة لايمكن للتمييز بينها وبين الشروط لايمكنها على هذا النحو أن تكون شروطاً :

أفلاطون -كما يقول هارتمان- قد وقع فى تلبس من السهل ملاحظته حين جعل الأشياء صوراً والأفكار مثلاً وأعطاهما نفس المحتوى ونفس الأسم ولم يميز بينها سوى فى درجة الوجود فما فعله على هذا النحو هو أنه أوجد ثنائية بين عالمين لاتمييز بينها فى محتواهما الحقيقى، فالثنائية التى خلقها أفلاطون -على حد تعبير هارتمان- ثنائية تحصيل حاصل.

يجب على المبادئ كأسس أو شروط للعالم أن تختلف بالضرورة من حيث المحتوى عن الأشياء وهو ما عرفتة للفلسفة قبل سقراط حين اختلفت "أر" هرقليطس و "حب وكراهية" أمباذوقليس و "ثرات وفراغ" ديمقريطس -من حيث أنها مبادئ- بالضرورة عن الأشياء حيث لاتجانس ولاتحصيل حاصل بين المبادئ والأشياء.⁽¹⁾

وإذا كان هارتمان يرفض علاقة للتجانس التام بين المبادئ والأشياء لأنه لايصح أن يكون لها نفس المحتوى، فإنه على الطرف المقابل يرفض علاقة عدم التجانس Heterogeneity بين المقولات والأشياء ، فهذه العلاقة وإن كانت تحقق مطلب هارتمان فى عدم اتفاق المبادئ والأشياء فى المحتوى، إلا أن هارتمان يرفضها لأنها -كما يقول- تباعد بين المبادئ والأشياء أكثر من اللازم، فالوجود ينقسم -وفقاً

(1) Ibid, S. 75

لهارتمان وكما سيأتى بالتفصيل فى الفقرة القادمة - إلى طبقت وميلين ، لكل ميدان وكل طبقة من الوجود مقولات خاصة بها. محاولة تطبيق مقولات طبقه معينه على طبقة أخرى هو مايعنيه هارتمان بعدم التجانس بين المقولات والأشياء وهى العلاقة التى ينتج تصورها عن النظر إلى العالم من جانب واحد.⁽¹⁾

يجد هارتمان لدى فيثاغورس مثالا على ذلك، فحين ذهب فيثاغورس إلى أن "العدد مبدأ الأشياء" كان فى مبداه هذا اكتشاف لدور العلاقات الرياضية فى بناء العالم المادى، ولكن الخطأ الذى وقع فيه فيثاغورس -كما يرى هارتمان- أنه لم يتوقف عند هذا الحد ولكنه حاول تطبيق هذه الفكرة على سائر الوجود بما فى ذلك الوجود الروحى، بحيث جعل العالم الواقعى بأسره لايقوم إلا فى علاقات رياضية محضة.⁽²⁾

ثم ارتكبت المثالية -بكل اشكالها- وفقا لهارتمان- أيضا نفس الخطأ، إذ وفقا لها يتم فهم تركيب وطريقة الوجود عن طريق مقولات الذات-سواء أكانت مقولات العقل أو الروح أو الوعى.⁽³⁾

ماهكذا يجب فهم العلاقة بين المقولات والوجود العينى الذى تحدده المقولات. ويرى هارتمان أن المقولات من حيث أنها مبادئ الوجود ليس لها وجود فى ذاتها مستقل عن الأشياء لامتثال عالما ثانيا إلى جانب الوجود، ولكنها كامنة فى موضوعاتها⁽⁴⁾ نعم هى ذات وجود مستقل عن معرفتنا، إلا أنها لاتستقل عن أشياءها⁽⁵⁾ فالعلاقة بين المقولات والوجود هى تماما كالعلاقة بين قوانين الطبيعة والطبيعة، فقوانين الطبيعة قوانين "عامة" تصف الحوادث الطبيعية "الخاصة" لوجود مستقل لهذا "العالم" إلى جانب "الخاص" ولكنها تكمن فى هذا الخاص . على هذا النحو أيضا تكمن مقولات الواقع فى العالم الواقعى من حيث أنها العلاقات التركيبية الداخلية للعالم الواقعى.⁽⁶⁾

⁽¹⁾ Ibid, S. 79

⁽²⁾ Ibid, S. 80

⁽³⁾ Ibid, S. 82

⁽⁴⁾ New Ways, P. 21

⁽⁵⁾ PdN, S. 38

⁽⁶⁾ AdrW S. 149

هـ- رفض الغائية القولية :

وفقا لهذا التحديد السابق للعلاقة بين المقولات والوجود العيني يرفض هارتمان النظرية التي ترى في مبادئ الوجود غايات تحدد موضوعاتها تحديدا غائيا teleologisch.

ما الذي يعنيه هارتمان بالغائية القولية ؟

حين تحدث فلاطون -في محاوره فيدون- عن طريقه لكشف العلة الحقيقية للأشياء ورأى أننا لاكتشفها في موضوعات التجربة المادية، إذ أن هذا يعيننا عن الحقيقة ولاقي "المثل"، إذ الملاحظة المثالية للأشياء أي تملأ الأشياء في صورها ليس تجربة حقيقية، ولكن حل هذه المشكلة التي فشل في حلها الطبيعيين وهي الوصول إلى السببية الحقيقية للأشياء يكون بالتسليم بالأشياء في ذاتها، الجمال بالذات والخير بالذات حيث لعل الحقيقة لكل شيء هو مشاركته في مثله، فبالجمال بالذات تكون الأشياء جميلة - وبالكبر بالذات تكون الأشياء كبيرة... الخ. ثم يطن على لسان سقراط مبدأه " ليس هناك كما أعرف طريقه لآخرى لكل شيء في مجيئه إلى الوجود إلا أن يشترك في الجوهر الخالص لكل حقيقة يجب أن يشترك فيها.^(١)

وحين جعل "أرسطو" ومن بعده "الصورة" ليست فقط جوهر الشيء ولكنها أيضا غايته النهائية والقوة التي تحقق هذه الغاية، فاتهم-وفقا لهارتمان- قد جعلوا مبادئ الأشياء غايات تحدد أشياءها تحديدا غائيا.

يرى هارتمان أن النظر إلى المقولات كغايات تحدد الموضوعات تحديدا غائيا يجعل منها معايير أو قيم أي تأخذ صورة ماهو ولجب الوجود.^(٢)

يكن للخطأ وفقا لهارتمان في أنه لا يمكن تحديد جوهر المقولات بصورة مسبقة ولكن التحليل الدقيق لمجموعت المقولات والعلاقات المتداخلة بينها هو ما يكشف عن جوهر المقولات، ما إذا كانت قيما أو لا، أما تحديد طبيعة المقولات بصورة مسبقة -قيم أو معايير أو غيره- يجعل من للتطليل المقولي شيئا لا لزوم له.^(٣)

يتساءل هارتمان : ماهو الأملس الموضوعي الذي يمكن أن نستند إليه للأخذ بالحكم المسبق بأن مبادئ الوجود قيما؟ أن جعل مبادئ الوجود قيما يجعلها

(١) على سلس النشر، عيس الشريبي، ترجمة وتعليق وتحقيق "محاوره فيدون" - دار المعارف

١٩٦٥ (الفترة ١٩٩ - ١٠١ للفترة ١٠١ ج) ص ٩٧ - ١٠٢.

(2) AdrW S. 86

(3) Ibid S. 87

أفضل من الحالات الفردية الواقعية التي تدرج تحتها. لايجد هارتمان تبريرا للقول بأن مبدأ عاما يجب أن يكون أفضل أو ذا قيمة أكبر من الحالة الخاصة الواقعية الفردية التي تدرج تحتها. هل نشعر بتحقيق القيم في الحالات الفردية؟ ألم تعلمنا الحياة أن القيم دائما فردية ومتغيرة؟ كيف تصلح إذن كمبادئ عامة ثابتة للوجود؟

ليس هذا فقط ، بل إن جعل المقولات معايير أو قيما يجعل بعضها أفضل من بعض، فإن نأخذ من البداية مجموعة من المقولات نعطئها مكانة عليا ثم نشق منها أو ننسخ على مثالها بقية المقولات، فإن هذا يجعل العلاقة بين المقولات وبعضها علاقة تدرج في الأفضلية والمكانة، علاقه مفترضة بصورة مسبقه وهى العلاقات التي لايمكن معرفتها قبل التحليل الدقيق للمقولات.⁽¹⁾

و - رفض الأحادية المقولية :

إذا كان هارتمان قد رأى في تصورية المقولات خطأ معرفيا فى فهم المقولات، وفى علاقات الانفصال والانسجام وعدم الانسجام... مألسماء -تخطى الحدود الطبيعية- وفى التصور الغائى للمقولات خطأ أنطولوجيا فى فهم المقولات، فإن هناك خطأ آخر ذا شكل ثالث فى فهم المقولات، هذا الخطأ لايتعلق بوظيفة المقولات بقدر مايتعلق بالعلاقة التي تربط المقولات جميعا فى كليتها من حيث أنها تشكل معا نسقا واحدا.⁽²⁾

الأحادية المقولية - وفقا لهارتمان- هى خير ممثل لهذا التصور الخاطىء يكمن خطأها فى أنها تضع نسقا للمقولات بصورة مفترضة مسبقه على أى بحث وفقا لتصور معين لبنية للعالم الواقعى مفترضة أن هذا النسق يجب أن ينطلق من " مبدأ أعلى" تنشق منه بقية المقولات. هذا النسق يجب أن يأخذ شكل هرم "مبدأه الأحادى الأعلى" بمثابة القمة له.⁽³⁾

ظهر هذا الأفتراض - افتراض مبدأ أعلى - وفقا لهارتمان - كامنا فى التساؤل الفلسفى القديم عن أصل الأشياء - العلة الأولى- حيث فكره التطور العامة هى ماقرضت أو افترضت أن يكون الأصل واحدا ونشأ معها الاختناج بأنه من الممكن أن يحكم العالم علاقة "ولحدة" سائر ماعداها بشق منها.

(1) Ibid, S. 89

(2) Ibid, S. 138

(3) Ibid, S. 139

أخذ هذا المبدأ الأعلى أسماء مختلفة في ألسان فلسفية مختلفة، فهو "الله" في نسق معين، وهو "الجوهر الأوحد" في نسق ثان، وهو "المطلق" في نسق ثالث إلا أنها جميعاً على اختلاف اسمائها مبادئ عليا يشق كل نسق مقولتي من أحدها.⁽¹⁾

من هنا رأى هارتمان أن "الوحدانية المقولية" قد ارتكبت ثلاثة أخطاء يمكن تلخيصها وتلخيص تنفيذها لها على النحو التالي:

١- لقد افترضت الوحدانية المقولية بصورة مسبقة أن كل نسق مقولي يجب أن ينبثق عن مبدأ واحد أعلى يشق منه سائر النسق.

يرى هارتمان أن للخطأ لا يمكن في الأحادية المقولية ذاتها ولكن في افتراضها فرضاً لمبدأ واحد أعلى والتسليم بصحته كما لو كان ضرورياً وواضحاً في ذاته.

في هذا الافتراض المسبق لأحادية مبدأ أعلى يكمن الخطأ بمعنى أنه لو أدى التحليل المقولي إلى الكشف أن نسق المقولات ينبثق بالفعل عن مبدأ أحادي أعلى لما كان في ذلك خطأ ولكن ما هكذا فعل دعاة الوحدانية المقولية، لقد افترضوا المبدأ فرضاً وساروا وراءه كالعميان.⁽²⁾

من ناحية أخرى، إذا كان هارتمان يرى أن التحليل المقولي هو ما يكشف عن جوهر نسق المقولات، فإن هارتمان يقرر أن هذا التحليل يوصلنا إلى أن نسق المقولات ليس منبثقاً عن مبدأ واحد أعلى، فمقولات هارتمان - كما سنعرف تفصيلاً فيما بعد - تنتظم في طبقات تأخذ شكل الهرم، مقولات الطبقة الوسطى قابلة للمعرفة أما مقولات الطبقة الدنيا والعليا فمقولات لامعقولة.⁽³⁾ يرى هارتمان أن مقولات آخر طبقه قابلة للمعرفة مقولات تشترط بعضها بالتبادل بمعنى أن كلا منها مبدأ أعلى للباقي. لا يمكن الكشف عن مقولات هذه الطبقة إلا من خلال هذه العلاقة -علاقة التبادل.⁽⁴⁾ لا يعني هذا سوى أنه لا يوجد مبدأ واحد أعلى بل مبادئ عليا عديدة.

(1) Ibid, S. 139

(2) Ibid, S. 140, 143

(3) Ibid, S. 140, 141

(4) Ibid, S. 141, 142

هل هذا يعنى أن نسق المقولات يفقد الوحده؟ لايفقد نسق المقولات الوحده التى يجب أن تكون طبيعية فى كل نسق ولكنه يفقد وحده المبدأ الواحد المفترض، فى ذلك يكمن خطأ الوحديه للمقولة. لا يظهر النسق للمقولى أى مبدأ أعلى من هذا التقييد ولكنه يظهر وحدة طبيعية هى الوحده الشاملة التى هى عبارة عن صورة ارتباط عناصر النسق ببعضها، فهى الوحده الكاملة فى هذه العناصر والتى تحكمها تعددية هذه العناصر ولا تأخذ أبدا صورة مبدأ ولد أعلى.⁽¹⁾

٢- لقد افترضت "الواحديه للمقولة" أن نسق المقولات يجب أن يأخذ شكل الهرم قمته هى " المبدأ الأعلى" الذى منه يتم اشتقاق او استنتاج باقى النسق.

يرى هارتمان أننا لايمكننا ان نعرف بصورة مسبقه شكل ميدان المقولات، لايمكن أن نحدد بصورة مسبقه ماإذا كان يأخذ شكل الهرم أو لا. يستخدم هارتمان نفس الدليل الذى أقام عليه رفض افتراض "المبدأ الأحادى الأعلى" وهو أننا لاتعرف من المقولات سوى قدر بسيط وهى المقولات الوسطى التى تقع بين المقولات للعليا والدنيا. لايعنى هذا سوى أن هناك حدا أعلى وحدا أدنى للمعقولة . المقولات التى تقع بين هذين الحدين مقولات معقولة على الأقل بصورة جزئية ، ولكن حتى هذا الجزء من المقولات لاتعرفه بقدر كاف حتى نعرف منه ما إذا كان النسق يمكن أن يمتد إلى ماوراء هذين الحدين أو أن هذين الحدين يشكلان الحدين النهائيين للنسق، كما أننا لاتعرف مايبين مدى المعقولة كنسق مغلق أو مكتمل، ولكن كل مانعرفه مجرد طبقات ومجموعات من المقولات دون اتصال بينها.

لايمكننا إذن أن نستنتج من تركيب العلاقات التى تظهر فيها المقولات القابلة للمعرفة شكل نسق المقولات ، ويظل التساؤل عن هذا الشكل-شكل هرمى أولا- أمرا لايمكن تحديده بصورة مسبقه.⁽²⁾

٣- الخطأ الثالث الذى يفنده هارتمان هو القول بأن للمقولات يتم استنباطها من المبدأ الواحد الأعلى فى شكل سلسلة يتم اشتقاق بعضها من بعض.

هذا الخطأ ارتكبه أفلوطين حين جعل المقولات تنتج عن "الواحد المطلق" ثم ظهر مرة أخرى فى المثاليه الألمانية حين ذهب رينهولد

⁽¹⁾ Ibid, S. 142

⁽²⁾ Ibid, S. 140, 141

Reinhold إلى أن المقولات يجب أن تكون مشتقة من مبدأ واحد، ثم سره
"قشته" حين أخذ الإستنباط لديه شكل جدل يشمل الفلسفة كلها، أما لدى
"هيجل" فالجدل لديه يؤدي إلى منهج لحدي تسري وفقاً له فكرة بناء العالم
من أسفل إلى أعلى الطبقات.

يرى هارتمان أن هذا الافتراض لقترارض خاطيء، فالمقولات لا يمكن
استنباطها من مبدأ واحد أعلى ذلك أنه إذا كان هذا المبدأ "واحداً مطلقاً" بصورة
فعلية أي بسيطاً في ذاته فإنه لا يمكن أن نستنبط منه ماهو مركب ، فلقد عجز
الفيلسوفين ذاته عن توضيح كيف تنتج المقولات أو الأفكار عن هذا الواحد المطلق،
فلم يفعل أكثر من أنه افترض هذا الاتيثاق أو الاستمحاق دون أن يبين كيف يحدث
هذا ، ثم أن هذا المبدأ الواحد المفترض لا يؤدي بنا إلى فهم العلاقات المتشابهة
للقائمة بالفعل بين المقولات والتي يتأسس فيها بناء العالم الواقعي.

من هنا رأى هارتمان أن سائر النظريات الأحادية قد ارتكبت خطأ مزدوجاً
فمن ناحية يبقى هذا "الواحد" فرضاً فارغاً لا يمكن توضيحه أو فهمه، ومن ناحية
أخرى حتى لو افترضنا إمكانية فهم هذا المبدأ الواحد فلننا لانفهم منه المقولات في
تعدديتها.

يخلص هارتمان من هذا إلى أن الفهم الإيماني لا يمكنه أن يقر هذا المبدأ
الواحد الأعلى. وإن أقره فلن يقر بأن ميدان المقولات يمكن أن ينتج عنه.⁽¹⁾

(1) Ibid, S. 144

ثانيا : طبقية الوجود الواقعي :

لم يتبق بعد عرض تصور هارتمان الخاص للمقولات وذلك من خلال رفضه لمفاهيم أخرى كثيرة للمقولات - وهو الجزء الذى اعتبره متخلا ضروريا للتحليل للمقولى - سوى عرض بنائه المقولى وهو البناء الذى رآه هارتمان يشكل فى كليته وحدة واحدة، تشهد عليه صورة العالم أو الوجود الواقعي. يجد هارتمان فى صورة العالم أو الوجود الواقعي دليلا أو برهانا على شكل البناء للمقولى، ذلك أنه إذا كان الوجود الواقعي بناء طبقيا وفقا لبنائه المقولى، فإن هذا يعنى أن البناء للمقولى بناء طبقيا. من هنا كانت "طبقية الوجود الواقعي" للبعد الأساسى الضرورى لفهم نسق المقولات^(١) أو كانت - كما يلاحظ مورجنسترن - نقطة البداية الجوهرية أو الواقعة الأساسية التى تبدأ منها الأنطولوجيا كتحليل مقولى.^(٢)

يمكن عرض فكره هارتمان بشأن طبقية العالم الواقعي فى نقاط نتناولها فيما بعد بالتفصيل .

١- ينقسم الوجود الواقعي إلى طبقتين وليس بناءات، هذه الطبقات طبقات أربع هى من أسفل لأعلى طبقه للوجود غير العضوى، طبقه الوجود العضوى، الوجود النفسى، ثم الوجود العقلى.

٢- انقسام الوجود إلى طبقات ليست فكرة جديدة ولكنها تعود إلى أفلاطون وأرسطو.

٣- بين هذه الطبقات تمييز واضح يجد أساسه فى التركيب للمقولى.

٤- لا يلقى التمييز الواضح بين طبقتين الوجود الأربعة قيام علاقات بينها يمكن إيجازها فى أنها علاقة استقلال الطبقة الدنيا عن العليا واعتماد واستقلال الطبقة العليا على الدنيا فى نفس الوقت. هذه العلاقة هى متبئر وحدة العالم الواقعي.

٥- يرى هارتمان أن الوجود الواقعي ينقسم إلى طبقات أربع هى الوجود غير العضوى، الوجود للعضوى، الوجود النفسى ثم الوجود العقلى.^(٣) فالواقعية كنمط وجود ليست صفة الوجود للمادى العضوى فقط - كما فعلت

(1) AdrW S. 173

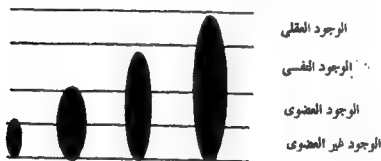
(2) Morgenstern, Martin "Nicolai Hartmann. Grundlinien einer wissenschaftlich orientierten Philosophie" S. 81

(3) AdrW, S. 174

الأطولوجيا القديمة- حين أخرجت نتيجة لذلك للنفس من ميدان العالم الواقعي ووضعتها ضمن مملكة الجواهر. لا يختلف الوجود النفسى والعقلى عن الوجود المادى - العضوى وغير العضوى - فهى جميعا وجود فردى زمانى، أى لها جميعا نفس شكل الواقعية.⁽¹⁾

لا ينقسم الوجود إذن إلى كائنات أو بناءات (جماد-نبات-حيوان-إنسان) ولكن إلى طبقات بينها وبين البناءات علاقة تقاطع لاعلاقة تطابق، فالوجود العضوى كطبقة لا يتطابق مع "النبات" مثلا كبناء. نعم النبات وجود عضوى ولكن بالحيوان والإنسان أيضا وجود عضوى، ولا يتطابق الوجود النفسى مع الحيوان، فبالإنسان أيضا وجود نفسى، وإذا كان الإنسان ككيان أو كجوهر يختص بطبقة الوجود العقلى، فلا تطابق هنا أيضا، إذ تحقق فى الإنسان الطبقات الأربع، فالإنسان جوهر فيزيقى وعضوى وروحى وعقلى. من هنا كانت بناءات العالم وحدات ترتبط فيها الطبقات وكانت الصلة بينها صلة تقاطع.⁽²⁾

كما يتضح فى هذا الرسم:



ولكن على أى أساس قسم هارتمان للوجود الواقعى على هذا النحو وليس على نحو آخر؟

يرى هارتمان فى تقسيم العلوم إلى مجموعات برهانا على تقسيم الوجود الواقعى على هذا النحو، فليس الوجود غير العضوى سوى ميدان بحث الفيزياء والكيمياء، كما يشكل الوجود العضوى مجال بحث علم البيولوجيا، وينشغل علم النفس بدراسة طبقه الوجود للنفسى، وما استقلل

(1) New Ways, P. 24

(2) AdrW, S. 177. New Ways P. 48

لم ينكر ليننتر لتقسام الوجود إلى طبقات ولكنه ألغى فقط الحدود للقائمة بينها ومن ثم أجاز مرور وانتقال الجواهر من طبقه لأخرى من حيث أن التمييز بين طبقات الوجود لم يكن -وفقا له- سوى تمييز فى الدرجة فقط حين لم يضع أية اختلافات جوهرية بين طبقات الوجود، ومن ثم لم يكن ليننتر فى حاجة لمقولات متميزة تنتظم كل طبقه من طبقات الوجود وفقا لها وعندئذ أضحي "تمثل العالم" اللحظة المعقولة الأساسية الوحيدة التى يتحدد وفقا لها فقط للتمييز بين سائر موندادات للعالم.^(١)

يرى هارتمان أن الطبقات تتمايز بالضرورة وأن هناك حدودا ثلاثة واضحة، يفصل كل منها بين طبقتين هى ماترر دعواه بأن طبقات الوجود الواقعى طبقات أربع. هذه الحدود للثلاثة يراها هارتمان "ظواهر واضحة" لاخلاف عليها يمكن عرضها على النحو التالى :

١- الحد الأول والأهم هو الذى يضع أساس التمييز بين الطبيعية والعقل. من الواضح أن لدينا هنا ميدانين للوجود، الميدان للمادى الفيزيقي والميدان الروحي، يبعدان عن بعضهما. على حديهما يوجد ميدانا الطبيعية العضوية وميدان النفس ، يختلف تركيب كل منهما، فالميدان العضوى ذو تركيب مادى مكاني، أما الحوادث والمحتويات النفسية فذات تركيب لامادى لامكاني. لاختلاف كل منهما كمعطى يطابق هذا التعارض بينهما، فالأول

وتجيدا من الأولى كما أنه ادرك مصحوب بالذاكرة. ثم الطائفة الثالثة التى تمثل النفس المعقدة وهى أكثر الطوائف وضوحا فى ادراكها كما أنها تشير بهذه الإدراكات : تتمثلها (راجع : على عبدالمعطى "ليننتر" دار الجامعات المصرية ص ١٥٩-١٦٢)

راى "ليننتر" أن هذه الموندادات - رغم وجودها فى ثلاث طوائف - إلا أنها تتفق جميعا فى صفة واحدة هى "الفكر" . هذه الصفة هى متميز الأعداد اللامتناهية من الموندادات، ولتسى لاتمنى سوى أن الاختلاف بين الجواهر - الموندادات - ليس سوى اختلاف فى درجة تمثل كل طائفة للعالم (المرجع السابق ص ١٦٤) ومن ناحية أخرى كان "ليننتر" قد رأى أن الموندادات ليست ثابتة ولكنها متغيرة حاصلة بذاتها على مبدأ تغيرها. هذا التغير الذى يصيبها هو نتيجة ميلها لإنتاج ادراكات جديدة ومن ثم فهى تمر من ادراك إلى آخر (المرجع السابق ص ١٥٨) هذا المرور مرور مباشر، فالطبيعة تكره التقرزات، لاوجود فيها للتقرزات وإنما هو مرور وانتقال من طائفة لأخرى (المرجع السابق ص ١٦٦)

(1) AdrW, S. 178

معطى خارجي شبيه للمكان والثاني معطى ذاتي داخلي خاص بالذات. يشكل هذان الميدانان معا وحده للجوهر الإنساني إلا أن هذا لايعنى أنه من الممكن لأحدهما أن ينتقل للآخر، ثنائية الحوادث العضوية والنفسية ثنائية ظاهره وتشكل جوهر المشكلة السيكونيائية. نعم لايمكن انكار الوحدة التي تجمعهما إلا أنه في نفس الوقت لايمكن انكار التمييز الواضح بينهما كشكل وجود، لايعنى هذا التمييز إختلافا ولكنه تمييز في ارتباطهما معا. هذا التمييز تمييز متأصل في التركيب العقولي.

٢- الحد الثاني هو الحد الذى يضع التمييز بين طبقتى الطبيعة غير الحية والطبيعة العضوية الحية مرة أخرى يرى هارتمان أن التمييز بينهما تمييز واضح. نعم لقد انشغل العلم فترات طويلة بمسألة إمكانية الانتقال من الطبيعة غير الحية إلى الطبيعة العضوية الحية أو انبثاق ماهو حى عما هو غير حى إلا أن الإنسان لم ينجح- عبر تاريخ العلم- فى توضيح كيفية هذا الانبثاق أو الانتقال مما يؤكد ان هناك حدا لايمكن تجاوزه أو الغاؤه بين ماهو حى وماهو غير حى وأنها يشكلان طبقتين متميزتين لكل منهما قوانينها ومقولاتها الخاصة.

٣- يضع الحد الثالث التمييز بين طبقتى الوجود العقلى والوجود النفسى. يرى هارتمان أن اختلاف الحياة العقلية عن الحوادث النفسية قد عرفه الإنسان من قديم الزمان حين كان يميل إلى اعتبار جوهر الحياة العقلية "قوة" لا تتصف بالوجود الواقعى، إذ لم تكن للواقعية سوى صفة الوجود المكانى المادى فصعب ولم يفهم الإنسان سوى حديثا أن الوجود الزمانى يتصف هو الآخر بالواقعية بصرف للنظر عن وجوده المكانى المادى. من هنا يرى هارتمان أن للغة والمعرفة والحق والعرف والتقاليد من حيث أنها ميادين مختلفة للحياة العقلية ذات وجود واقعى لأنها ذات وجود زمانى تاريخى، فلها جميعا بداية وماضى وحاضر وتتغير مع كل عصر وفى كل حين، فلم تكن أبدا معايير أو قيما ولكنها تختلف من زمان لآخر.

هذا الوجود الزمانى لميادين الحياة العقلية لايفنى التمييز بينها وبين الوجود الزمانى لأفعال الوعى، فكل منهما شكل ومستوى وجود يختلف عن

الصلة بين الطبقات فيما يلى ذلك وإما تحكمها علاقة *Ueberbauung* حيث تفترض الطبقة العليا الطبقة السفلى فقط كأساس وجود دون أن تتأسس منها أو تحويها في تركيبها، فالوجود العضوى ليس عنصرا من عناصر الوجود النفسى^(١) ولا الأفعال النفسية العناصر المكونة لمحتوى الوجود العقلى وإن كان لقيام الأخير في الحالتين دون الأول.^(٢)

هنا يلزم الباحث تأثيرا أرسطيا واضحا، فعلى الرغم من الانتقادات التى قدمها هارتمان لنظرية النفس الأرسطية، يمكن ملاحظة أن العلاقة التى رآها هارتمان تحكم الصلة بين طبقات الوجود الأربع هى ذات العلاقة التى تربط بين قوى النفس لدى أرسطو. فلقد جعل أرسطو الطبقة العليا تقوم على السفلى، بدونها لا قيام للطبقة العليا فى ذاتها، بينما العكس غير صحيح، من الممكن للطبقة السفلى أن تقوم دون الطبقة العليا، ففى الثبوت مثلا هناك روح حية دون احساس وهناك نفس أو روح حية فى الحيوان دون العقل.

(١) AdrW, S. 441

(٢) Ibid, S. 443

ثالثاً - المقولات الأساسية للوجود:

البناء المقولى للوجود اذن بناء طبقى تشهد على ذلك صورة العالم الواقعى، تلك الصورة التى لم يضعها هارتمان على نحو تأملى ميتافيزيقى ولكنه وجد تأييدا لها من العلم كما رأينا .

وإذا كان البناء المقولى للوجود بناء طبقياً تعتمد فيه الطبقة العليا على السفلى وتستقل السفلى عن العليا، فإن المقولات الأساسية تشكل أساس أو قاعدة هذا البناء.

هذه المقولات الأساسية - أو مقولات التقابل *Gegensatzkategorien* كما يسميها أحياناً - ٢٤ مقولة يضعها هارتمان فى ١٢ زوج، لا تظهر بصورة منفردة ولكن بصورة مزدوجة، تظهر كل مقولتين متقابلتين معاً هى (المبدأ - الوجود العينى) - (التركيب - للنمط) (الصورة - المادة)، (الدخلى - الخارجى)، (التحديد - الاعتماد)، (الكيف - الكم)، (الوحدة - الكثرة)، (الاتساجم - الصراع)، (التقابل - البعد)، (الفصل - الاستمرار)، (حامل الصفات - العلاقة)، (العنصر - البناء).

هذه المقولات هى المقولات الأساسية للوجود وليس لميدان وجود واحد أو طبقة بذاتها من طبقات الوجود الواقعى، بمعنى أنها تنطبق على سائر ميدانى الوجود وطبقات الواقع، فلا موجود الا ويتحدد بها من حيث أنها مقولاته الأساسية. من هنا تكمن أهميتها فى أنها توضح للصورة الحقيقية للوجود فى تربطه، فهى تضع من ناحية أساس العلاقة الحقيقية بين طبقات الوجود، من حيث أن الطبقات فى تدرجها لا تتتابع أو تتلاصق من الخارج فقط ولكنها فى الحقيقة تتداخل معاً اعتماداً عليها، فهى على هذا النحو تظهر وحدة العالم ونظامه وتجانسه^(١)، ومن ناحية أخرى تبرهن على تجانس الوجود فى كليته من حيث أنها للمقولات الأساسية لا للوجود الواقعى بطبقته الأربع فقط ولكن للوجود المتلى أيضاً^(٢) .

وإذا كان الوجود بأسره يتحدد من خلال المقولات الأساسية، فإنها تمس الوجود من حيث المحتوى. من هنا جاء لاختلافها عن مقولات الأنماط - موضوع الفصل التاسع - رغم أنها جميعاً مقولات عامة للوجود، فالمقولات الأخيرة لا تمس سوى طريقة الوجود، تحدد فقط ميادين الوجود ولا صلة لها ببناء أو تركيب الوجود على عكس المقولات الأساسية^(٣) .

(1) New Ways P. 52, 65

(2) AdrW, S. 188, S. 244

(3) Ibid, S. 187

العلاقة بين المقولات الأساسية :

ينبـه هارتمان من البداية الى أنه اذا كان يضع المقولات فى أزواج بجوار بعضها، فإن وضعها على هذا النحو لا صلة له بالعلاقة الفعلية القائمة بين هذه المقولات، فالمقولات تتربط معا بشكل قوى بطريقة لا انفصال لاحداها عن باقى المقولات. لا يمكن لأية تصورات أن تعبر عن هذه العلاقة الحقيقية القائمة بينها، إلا أنه من ناحية أخرى لابد لنا من التعبير عنها من خلال فهم تصورى لها هو ما يضطرنا الى وضعها على هذا النحو بجوار بعضها.

من هنا ينصح هارتمان بالآنا ننظر الى لوحة المقولات كما يضعها الا من حيث أنها مدخل لفهم المقولات لا على أنها معبرة عن الوضع الحقيقى للمقولات^(١).

يمكن لجمال علاقة الترابط القوى القائمة بين المقولات فى علاقيتين هما علاقة الافتراض المتبادل وعلاقة الانتقال. يسمى هارتمان علاقة الافتراض المتبادل - علاقة للتضايك Korrelativität حيث تفترض كل مقولة من المقولات الـ ٢٤ للمقولة المقابلة لها وبالعكس، هذا الافتراض المتبادل وهو ما يعنيه هارتمان بالتضايك. هذه العلاقة علاقة أنطولوجية بحثة تكمن فى جوهر المقولات ولعلاقة لها بالتصورات التى تعبر عن المقولات^(٢).

هذه الصفة يراها هارتمان واضحة بذاتها فى معظم مبادئ الوجود الأساسية "المبدأ" يفترض "الوجود العيني" والذي من ناحيته يفترض "المبدأ"، بدونهما لا يكون كل منهما على ما هو عليه، و "الصورة" ليست سوى صورة "مادة" معينة، ولتى - من ناحيتها - لن تكون "مادة" لما ليس له "صورة" وهكذا^(٣).

وإذا كان افتراض كل مقولة للمقولة المقابلة لها يعبر - وفقا لهارتمان - عن العلاقة الداخلية بين المقولات، فإن هارتمان يرى أن هناك علاقة أخرى - العلاقة الخارجية بين المقولات - حيث لا تفترض كل مقولة المقولة المقابلة لها فقط ولكنها تفترض باقى المقولات الـ ٢٣، وتكون بالمثل مفترضة من قبل غيرها. يمكن للتعبير عن هذه العلاقة بعبارة أخرى بأن كل مقولة تكون بمثابة المحدد لباقى المقولات وتعتمد أيضا عليهم من جهة أخرى. كلتا العلاقتين - الداخلية والخارجية - تتحدد معا - من جانب - تركيب المقولات أو بناءها الدللى وتعبر - من جانب

(1) AdrW, S. 211

(2) Ibid, S. 224

(3) Ibid, S. 225

آخر - عما يسميه هارتمان بظاهرة الارتباط المقولي (Kategorialen Kohärenz) (وهو ما سيوضح فيما بعد أنه أحد قوتين المقولات الأربعة)⁽¹⁾.

الى جانب علاقة التضاييف والافتراض المتبادل ترتبط المقولات بعلاقة أخرى يسميها هارتمان علاقة الانتقال، يمكن تلخيصها في القول بأنه من الممكن لكل مقولة أن تنتقل الى المقولة المقابلة لها رغم اختلاف أشكال الانتقال، فلا يجب فهم المقولة بمعناها المطلق بل أنه في ذلك كان يكمن خطأ للنظريات القديمة.

ليس لهذه العلاقة شكل ولحد ولكن ثلاثة أشكال: الشكل الأول يسميه هارتمان نسبة التعارض بالتبادل Relativierung der oppsita gegeneinander، ينطبق على مقولات "الصورة - المادة"، "الدخلي - الخارجي"، "العنصر - التركيب"، "التحديد - الاعتماد"، "الوحدة - الكثرة". يعنى هارتمان بنسبية التعارض بالتبادل أن "الصورة" مثلا ليست صورة مطلقة ولكنها من الممكن أن تكون "لمادة" لصورة أخرى أعلى منها، كما يمكن "المادة" أن تكون "صورة" لمادة أخرى أدنى منها مما ينتج أن للصورة درجات، فالتعارض بين "الصورة" و "المادة" ليس تعارضا مطلقا⁽²⁾. كذلك الحال في سائر المقولات، حيث كل "خارجي" لبناء معين مثلا من الممكن أن يكون "دخلي" لبناء آخر أعلى منه والعكس، فالجسد العضوى على سبيل المثال يدخل ما هو 'دخلي' فيه في علاقة وظيفية مع أعضائه، لهذه الأعضاء ما هو 'دخلي' يدخل في علاقة وظيفية مع الخلايا التي تكونت هذه الأعضاء منها وهكذا.

يرى هارتمان في توضيح هذه الفكرة أن خطأ النظريات القديمة كان يكمن في اعتبارهم ما هو 'دخلي' بالنسبة لبناء ما 'دخلي' بشكل مطلق بمعنى ما هو 'جوهرى' ومن ثم أصبح ما هو "خارجي" يعطى ما ليس جوهريا.

هذا الشكل من العلاقات يراه هارتمان شكلا أساسيا في بناء العالم الواقعي يلعب دورا أساسيا في طبقتي الطبيعة الحية وغير الحية، ودورا أكبر أهمية في طبقة الحياة العقلية ولكنه في طبقة الحياة النفسية يوجد فقط كخلفية.

الشكل الثانى للتدرج يسميه هارتمان "التدرج الأحادى" تمثله مقولات "حامل الصفات والعلاقة"، "الفصل والاستمرار"، "الكيف - الكم". هنا تتدرج مقولات "العلاقة والفصل" و"الكيف" فى طبقات الواقع الى ما لا نهاية وتسود أعلى ميادين

(1) Ibid, S. 235

(2) Ibid, S. 228, 262

الوجود بالكامل، أما مقولات حامل الصفات والاستمرار ولكم فتتدرج أيضا ولكنها تقف عند حد معين لا تتدرج بعده، تمثل فيه الحد الأول الذى تبدأ منه المقولة للمقابلة لها، من هنا يصبح للتدرج تدرجا لاحدا⁽¹⁾.

الشكل الثالث للتدرج يسميه هارتمان بالتدرج المتبادل تمثله مقولات (الانسجام والصراع) (التركيب والنمط) (المبدأ - الوجود العيني). فاذا أخذنا الزوج الأول لتوضيح هذا الشكل، فإن هارتمان يرى أن "الانسجام لا يظهر فى الوجود بصورة واحدة ولكنه يتدرج صعودا وهبوطا من انسجام كامل ثم يهبط تدريجيا فى صور متعددة حتى يصل الى الشكل المقابل له - للصراع - والعكس حيث يقل كل صراع الى أن يصل الى انسجام تلم⁽²⁾.

ليست المقولات الأساسية لذن - كما يراها هارتمان - مبادئ منفصلة ولكنها مبادئ متصلة لا وجود فيها لعلاقة (إما.. أو..) ولكن لعلاقة (كذا من حيث أنه كذا). لأموجود - ينطبق هذا على سائر مبادئ وطبقات الوجود- إما أنه "واحد" أو "كثرة" و "انسجام" أو "صراع" لا وجود سوى للموجود الذى هو "واحد" من حيث أنه "كثرة" و "انسجام" من حيث أنه تعارض⁽³⁾.

يخلص هارتمان مما سبق الى صورة للتركيب الداخلى لمقولات الوجود المتقابلة ليست مقولات الوجود منفصلة ولكنها تتحدد بالتبادل، ويخضع كل موجود لها وتتضمن بعضها فوق كل التمييزات القائمة بينها، تبني معا نسقا مقوليا واحدا تقوم بدخله مائر الصور والعلاقات والتمييزات وصور الاعتماد والتميز⁽⁴⁾.

الزوج الأول: المبدأ - الوجود العيني Prinzip-concretum

إذا كان "المبدأ" - الوجود العيني" هو الزوج الأول من المقولات الأساسية، فإن هذا يعنى أنه ينطبق على سائر الوجود، ولكن بأى معنى يمكن أن تكون هناك "وجود عيني" فى الوجود المثالى؟ وما الذى يعنيه هارتمان "بالمبدأ" كمقولة أساسية للموجود؟ وما الصلة القائمة بينهما فى مائر طبقات الوجود؟

وفقا لهارتمان يمكن الاجابة على سائر هذه الأسئلة فقط اذا امتعنا عن النظرة الشائعة - الخاطئة وفقا له - الى "المبدأ" و "الوجود العيني" بشكل مطلق، ليس "المبدأ"

(1) Ibid, S. 230, 231

(2) Ibid, S. 232

(3) Ibid, S. 240

(4) Ibid, S. 241

مبدأ مطلقا ولا "الوجود" كذلك، ولكن كل منهما في تدرج مستمر قد يصل الى انتقال كل منهما للآخر وخاصة في الوجود الواقعي⁽¹⁾ فالمقولات الأساسية لمبادئ "وجودها العيني" هي الوجود بأسره، "مبادئ الطبيعة والوجود للنفس" وجود عيني" بالنسبة للمقولات التي تعد مبادئها. وإذا كان "الوجود العيني" الواقعي يتصف بالفردية، فإنه يتصف دائما في الوجود المثالي بالعمومية مثله في ذلك مثل مبادئه، ولكنهما في صلة كل منهما بالآخر، يظل "المبدأ" دائما أكثر عمومية من "الوجود العيني" و "الوجود العيني" خاص بالنسبة له وهكذا في سائر بناءات الوجود للمثالي، وتظل هذه الصلة في تدرج الى مالا نهاية دون أن يصل "الوجود العيني" أبدا الى الفردية⁽²⁾.

من هنا ليست المبادئ دائما "تجريدات" وليس "الوجود العيني"، دائما بمعنى الشئ للمجسد، ولكن الفهم الحقيقي لجوهر "المبدأ" و "الوجود العيني" يتحدد من خلال ثلاث علاقات : الأولى علاقة معرفية منطوقها أن المبدأ هو ما نفهم الوجود العيني من خلاله والثانية علاقة لفظولوجية مفادها أن المبدأ هو ما يتأسس أو يقوم "الوجود العيني" عليه والثالثة هي القول بأن "المبدأ" شرط "الوجود العيني" الخاص به، أي ينطبق على سائر الحالات التي تدرج تحته⁽³⁾.

بهذا المعنى فقط يجب فهم "المبدأ - الوجود العيني" في ظهورهما في شتى ميادين وتطبيقات الوجود وبعيدا عن معني "المجرد" و "المجسد"، وعلى هذا النحو أيضا لم يعد للعالم منقسما الى "مبادئ" و "وجود" ولكنهما مرتبطان متداخلان يتضمن أحدهما الآخر وينتقل كل منهما للآخر. لا تتغير العلاقة القائمة بينهما في شتى طبقات الواقع، "المبادئ" دائما تحدد "الوجود" تتغير هذه الصلة فقط في أعلى طبقات الواقع، الواقع البشري حيث المبادئ هي مبادئ الضرورة والقيم، و الوجود العيني هو الفعل والارادة البشرية. هنا لا تحدد المبادئ للوجود العيني، أي لا تأخذ العلاقة بينهما شكل التحديد، فالارادة والفعل البشري ليست على نحو ما بالضرورة وفقا لمبادئ الضرورة والقيم، ولكن للفعل والارادة دائما حرية أن تتبع هذه المبادئ وتلك القيم أولا⁽⁴⁾.

(1) Ibid, S. 233

(2) Ibid, S. 248

(3) Ibid, S. 247

(4) Ibid, S. 251, 288

الزوج الثاني : التركيب - النمط Struktur-Modus

يضع هارتمان مقولة "النمط" في مقابل مقولة "التركيب" ذلك أنه إذا كانت العلاقات النمطية المتداخلة تحدد طريقة الوجود ويتعلق بالنمط شكل الوجود هنا⁽¹⁾ فإن الوجود هكذا للموجود بكل عناصر تكوينه وشروطه الملابية تقع تحت مقولة "التركيب" بل إن "التركيب" من حيث أنه تحديد الوجود أو الوجود هكذا، فإن سائر المقولات الأخرى الـ ٢٢- أى كل ما لا يندرج تحت مقولة النمط - يندرج تحته⁽²⁾

وكما كان الحال في الزوج الأول، فإن هذا الزوج الثاني أيضا لا يطرا عليه أى تغيير يذكر، بمعنى أن هاتين المقولتين لا تأخذ أشكالا مختلفة من طبقة لأخرى من طبقات الواقع.

فالذا بدأنا بمقولة "النمط" نجد كما رأينا من قبل أنه لا وجود سوى لشكل واحد للواقعية فالوجود العقلي والنفسي والعضوى وغير العضوى طريقة وجود واحدة هي "الواقعية" ذات الشكل الواحد الذى لا يتغير⁽³⁾. إلا أن هناك - مع هذا - تغييرا طفيفا في البناء النمطي لا يظهر إلا في أعلى الطبقات، طبقة الوجود العقلى يمس بعض الميادين العقلية مثل الإرادة والسلوك وموضوعات الجمال، هذه الميادين للعقلية وإن كانت تتصف أيضا بالواقعية مثل سائر طبقات الوجود الواقعي إلا أنها تختلف عن غيرها في أنها ميادين واقعية غير كاملة، تكمن عدم اكتمالها واقعيها في عدم تساوى الامكانية والضرورة⁽⁴⁾.

لهذا الحد فقط يطرا على مقولة "النمط" تغيير، أما مقولة "التركيب" فلا يطرا عليها أى تغيير، فليس للواقعية أو المثالية أية صلة بالتركيب، فكل ما يندرج تحت مسألة تحديد الوجود أو بناء الوجود يندرج تحت مقولة "التركيب"⁽⁵⁾.

الزوج الثالث: حامل الصفات والعلاقة Substratum-Relation

تعد مشكلة الجوهر من المشكلات التى لم تستطع الفلسفة حتى الآن حسمها أو اعطاء صورة دقيقة له، فلقد قبلت كلا الفريقين - الذين قبلوا الجوهر مثل أرسطو والذين أنكروا وجوده مثل باركلى وهيوم وماخ - صعوبات كثيرة.

(1) MuW, S. 241

(2) AdrW, S. 212

(3) New Ways, P. 24

(4) MuW, SS. 241-244

(5) AdrW, S. 214

يبدو أن هارتمان حين أراد أن يتناول هذا التصور كان يضع هذه الخلفية نصب عينيه، فلم يستطع أن ينكر مقولة الجواهر تماماً، إلا أنه من ناحية أخرى لم يستطع أن يقبله كمقولة أساسية تنطبق على الوجود بأسره، وإنما رأى في الجواهر مقولة خاصة من مقولات الوجود غير العضوي، أما المقولة الأساسية التي تنطبق على الوجود بأسره فهي مقولة "حامل للصفات" *Substratum* ويضعها مقابلة لمقولة العلاقة - وهي أيضاً مقولة أساسية - من حيث أنها "المتضائفات الضروري للعلاقة"⁽¹⁾.

قبل أن نتساءل ما الذي يعنيه هارتمان "بحامل الصفات" ولم يضعها مقولة مقابلة للعلاقة، لابد من العودة إلى أرسطو الذي استخدم هذا المصطلح حين أراد أن يشير به إلى المادة الأولى غير المتعينة التي لم توجد في صورة بعد وأن يميز بينها وبين الجواهر كموجود كامل أو محدد بصفات معينة⁽²⁾.

لا يعنى هارتمان "بحامل الصفات" ما عناه بها أرسطو، بل على العكس يرى أنه يجب أن نبتعد عن فهمها كمادة وإنما هي "الحد للنهاية للعلاقة" ولشرح ذلك نقول :

يرى هارتمان أن الاتجاه الصحيح لفهم الموجودات هو ذلك الذي ينادي بضرورة تحليل الموجود إلى علاقات، إذ أن العلاقات هي فقط ما يمكن للتعبير عنه وفهمه في تركيب الواقع لامن حيث أنه جواهر، فالعلاقات تتغلغل كل الموجودات ومحتواه في كل الصور، لا وجود لعلاقات في ذاتها وإنما هناك علاقات للعلاقات إلا أن هذه العلاقات لا تستمر إلى ما لا نهاية، فهي تفترض دائماً حداً نهائياً *Relatum* ليس في ذاته علاقة تتعلق به، هذا الحد هو "حامل الصفات" *Substratum* أو الحد الذي تفترضه وتقف عنده كل علاقة أو هو عنصر البناء الأولى الذي تبدأ منه العلاقات⁽³⁾.

من هنا فإن هارتمان يقف في فهمه هذا بين اتجاهين: الكلاطية الجديدة والاتجاهات الوضعية من ناحية التي رأت أن الطبيعة ترد إلى مجرد صور وعلاقات وقوانين. يرفض هارتمان هذا التصور، فالعلاقة وفقاً له ترد دائماً إلى عناصر أولى ليست في ذاتها علاقات هي الـ *Substratum*، وبين الاثنين للقيام

(1) Ibid, S. 257

(2) Lalande, André, "Substrat" in "Vocabulaire de la Philosophie", Universitaire de France, Paris, 1960, P. 1055

(3) PdN, S. 293, AdrW, S. 214

الذين رأوا في هذه العناصر الأولى ذرات يتكون منها الوجود، فهارتمان يسمح لحامل الصفات أن يكون أيضا ذا طبيعة غير مادية، من هنا فهو يبتعد عن فهم الذريين لها وعن أرسطو لها من حيث أنها للمادة الأولى غير المعنية⁽¹⁾.

إلا أنه إذا كان هارتمان يرفض تصور "حامل للصفات" الأرسطي من حيث أنه مادة، فإنه لم يرفض الصفة الثانية له وهي صفة عدم التعيين، ومن ثم فقد استبقى الفكرة للقديمة وهي أنه "حامل للصفات"، ولذا كان هذا التصور قد رفضه كل من باركلي وهيوم وماخ كتصور خيالي، فإن هارتمان يرى أن هذا النقد لا ينطبق عليه رغم قبوله لهذا للتصور كحامل للصفات، إذ أن هذا النقد كان يصح لو أن حامل الصفات "غير معين" في ذاته، ولكنه - وفقا لهارتمان - غير معين بالنسبة لنا، فعند التعيين هنا يعود إلى حدود معرفتنا، فهو غير معين بالنسبة لحدود معرفتنا وليس في ذاته، ومن ثم فهو - لدى هارتمان - عنصر وجود أولى فردي غير معروف. من هنا قد تبني هارتمان تصورا وسطا بين هذا للتصور كمادة حاملة للصفات وبين أن يكون محض تصور مجرد حين قبل أن يكون جوهرًا غير معين وفي نفس الوقت جوهرًا فرديًا⁽²⁾.

ما الذي ننتظره الآن من هارتمان؟

لقد رأى أن "حامل الصفات" مقولة أساسية من مقولات الوجود، ما ننتظره أو نتوقعه منه أن يبين لنا الأشكال التي تظهر بها هذه المقولة في سائر طبقات وميادين الوجود.

هنا يصرح هارتمان في كتابه "بناء العالم الواقعي" أن مقولة "حامل الصفات" توجد في سائر طبقات الوجود الواقعي الأربع كعنصر غير قابل لرده إلى غيره، أي كحد نهائي للعلاقة، فهو يظهر بصورة مكثفة في طبقتي الوجود العضوي وغير العضوي، كما يظهر أيضا - ولكن بدرجة أدنى - في طبقتي الحياة النفسية والعقلية رغم غياب العلاقات المادية والمكانية، وفي الحياة النفسية تتعلق سائر العلاقات بعنصر لا يظهر إلا كمعطى في كل الأحاسيس والمشاعر والميول والغرائز ولا يمكن فصله عن الحياة النفسية⁽³⁾.

(1) Morgenstern, Martin "N.H. Grundlinien einer wissenschaftlich orientierten Philosophie", S. 109, 110

(2) PdN, S. 296

(3) AdrW, S. 258

وكذلك الحال فى محتويات الحياة العقلية يربطها عنصر "حامل الصفات" لا ينفصل عنها، يمكن أن نجد فى موضوعية المحتويات العقلية المفارقة لحدود الذات، فى ذلك - لدى هارتمان - برهان على أنه لا يرد الى "حامل صفات" الطبقة التى تدعوها، أى لا يرد الى عنصر نفسى. ينطبق هذا على سائر محتويات الحياة العقلية: للحق، للتقاليد، للغة، الحياة السياسية، لسائر هذه المحتويات شكل خاص يمثل خصوصية هذه الميادين⁽¹⁾.

ولكن السؤال الآن: هل العنصر الذى تتعلق به العلاقات - كحدها النهائى - فى الوجود العضوى والحياة النفسية والعقلية هو "حامل للصفات" بالمعنى الذى حدده هارتمان حتى الآن؟

سنجد أن هارتمان يصرح بنفسه - فى كتابه "أسفة الطبيعة" فى معرض تناوله لمقولة الجوهر - أن الجوهر من حيث أنه "حامل للصفات" لا وجود له الا فى طبقة الطبيعة غير الحية، أما فى سائر الطبقات فلا وجود لعنصر يحفظ للشئ هويته، وإنما هناك شكل آخر هو تكرر الصور دون وجود حامل للصفات Beharrung ohne Substrate

الزوج الرابع: الصورة والمادة.

لا يمكن فهم تصوورى "الصورة" و"المادة" لدى هارتمان كل على حدة كمقولين أساسيين تلعبان دورا هاما فى بناء العالم الواقعى. فهم هذين للتصويرين لا يكون إلا من خلال العلاقة للمقولية بينهما - وهى تشبه العلاقة القائمة بين المبدأ والوجود العينى والقاتلة بأن كل صورة يمكن أن تكون "مادة" لصورة أعلى منها، وكل "مادة" يمكن أن تكون صورة لمادة أدنى منها، فكل طبقة "مادة" من حيث أنها صورة، "صورة" من حيث أنها مادة، فهى مادة فى صلتها بالبناء الذى يعلوها و "صورة" فى صلتها بالبناء الأدنى منها⁽²⁾

لهذه العلاقة للمقولية التى تربط بين طبقات الواقع - والتى سبق عرضها - شكلان الأولى يسميها هارتمان علاقة التشكيل Überformung والتى تعبر عن العلاقة بين طبقتى الوجود العضوى وغير العضوى حيث "الصورة" أو التركيب الديناميكي "الذرات والجزيئات"، تشكل "مادة" الوجود العضوى كعنصر محتوى، أما الشكل الثانى Überbauung فيعبر ليس فقط عن العلاقة بين الوجود العضوى والوجود النفسى بل أيضا عن العلاقة بين الوجود النفسى والوجود العقلى، هنا

(1) Ibid, S. 257

(2) Ibid, S. 262

لا يمكن للصور المكائنية لطبقة الوجود العضوى مثلا أن تشكل " مادة " الوجود النفسى من حيث أن الوجود النفسى غير مكائنى وغير مادى.

على هذا النحو ليس " للمادة " أو " للصورة " معنى مطلق ولكن كل منهما هو كذلك بالنسبة إلى الآخر ، فلم تعد " المادة " تتضمن تصور " الامكانية " كما هو الحال عند أرسطو مثلا حين كانت المادة تعنى ما ' يمكن " أن يصبح الموجود الفرد المجسد أو هى العنصر غير الضروري فى الموجود للفرد^(١) ولدى كانت أيضا حيث " المادة " ليست جوهرًا ولكنها قوى تتضمن أيضا معنى الامكانية^(٢) ولم تعد الصورة هى " الطبيعية المجردة " للشيء أو جوهره والتي تصل إليها بالتعريف كما هو الحال عند أرسطو^(٣) أو قاصرة على " المادة " فقط أى صورة للمادة حيث للمادة السبق عليها كما هى الحال عند كانت^(٤) فالصور الجوهرية بالمعنى الأرسطى لم تعد تتفق مع طبيعة الواقع كما تقدمه العلوم للطبيعية الآن ، أى مع الصيرورة ، ولكنها كانت تصلح كما قدمتها للفيزياء القديمة كصور لأشياء ثابتة^(٥) ولكن كل منهما هو كذلك بالنسبة لغيره يرتبطان مقلوبا بعلاقة نسبية بالتبادل

الزوج الخامس ، الوحدة والكثرة :

إذا كانت الفلسفة قد قصرت لفترة طويلة " للوحد " المطلق ضد الكثرة منذ عهد اليونان وبالتحديد منذ ' زينوفان " معتبرة " الكثرة " تكفى " لقوضى " أو " " لتغير " وهى ما اعتبرها بارمنيدس وهما وذلك فى مقابل الواقعية للوحدة المطلقة غير القابلة للتقسيم^(٦) مرورًا بأفلاطون الذى اعتبر هدف الفلسفة للوصول إلى " الوحدة المطلقة " أو " للوحد " والذى لم يجده لا فى النص من حيث أنها لقوة العظمى الموحدة فى الطبيعة ولا فى الوجود فى كليته ولكنه وجدها فى علة الوجود ومن ثم فهى سابقة عليه^(٧) ثم الجوهر

(1) Adanson, Rebert "The development of Greek Philosophy" William Blackwood and Sons. Edinburg & London 1908 P. 158.

(2) König, Edmund "Kant und die Naturwissenschaft" Braunschweig, 1907 S. 147

(3) Benn, Alfred William "The Greek Philosophers" Vol. I Kegan Paul, London 1882, P. 335.

(4) Laas, Ernst "Kants Analogien der Erfahrung" Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1876, S. 117

(5) AdrW, S. 263

* راجع هذا الفصل ص ٣٠٢

(٦) يعتبره 'بن' المؤسس الحقيقى لمذهب وحدة الوجود وإن لم تكن العقلية اليونانية فى ذلك الوقت قد استوعبت هذه الفكرة فى صورتها المتطورة . راجع فى ذلك :

Benn, Alfred William "The Greek Philosophers" Vol. I, P. 17

(7) Ibid, Vol II. P. 310

حركة في المكان ، تغيرا كينيا أو عملية كيميائية - لها عند هارتمان شكل الوحدة، تأخذ شكل ارتباط زمني تحديدي لمرآطها ككل في شكل ونظام واتجاه واحد ، وليس من الضروري لهذا التحديد أن يأخذ فقط شكل التحديد العلى ، لأن الوحدة هنا ليست فقط وحدة العمليات الديناميكية ولكنها أيضا وحدة العمليات العضوية والحياة الانسانية في تطور مرآطها.

تختلف شكل الوحدة من طبقة لأخرى، فعلى مستوى الأشياء تأخذ الوحدة الطابع المقولى للتركيب، ثم هناك وحدة الوعى على مستوى الكائن الحى والتي تظهر فى تعدد أفعال ومحتويات الوعى، ثم وحدة للشخص التى تظهر مع تعدد أفعال ومصائر والمواقف التى يمر بها ، ثم وحدة المجتمع ووحدة الميدان العلى وميدان محتوياته⁽¹⁾

الزوج الساس ، التقابل والبعد:

إذا كان " البعد " من التصورات الأساسية فى الرياضيات والفيزياء ، فإن هارتمان -بجعله مقولة أساسية ينتظم وفقا لها الوجود بأسره - يعطيه معنى أوسع من المعنى الذى له فى الرياضيات والفيزياء ، ويجعل مقولة " للتقابل " الطرف المقابل له.

لا يعنى "البعد" لدى هارتمان مايعنيه "البعد" لدى الهندسة من حيث أنه "القياس" ولكنه "مايمكن قياسه" أو "مادة القياس الممكنه" ، أو بمعنى أدق "مايمكن تحديده" وهو المصطلح الذى يفضل هارتمان على مصطلح "مايمكن قياسه" من حيث أن علاقات الوجود ليست قاصرة على العلاقات الكمية.⁽²⁾

"البعد" - وفقا لهارتمان - طبيعة أنه حامل للصفات أو أنه الوسيط الذى تحدث فيه العلاقات والتدرجات والتحديدات بلا حدود، ينطبق هذا على سائر الأبعاد، أبعاد الزمان والمكان وأبعاد التعارض، والأبعاد الخاصة مثل الكثافة والحرارة والطاقة الشمسية، فإذا كان البعد حامل للصفات فإن هذا لايشكل جوهره، فالأبعاد - كما هو الحال فى أبعاد المكان مثلا - قد تكون حدودا أولى Relata تربط إليها تسقا من الأبعاد، إلا أنه - أى البعد- إلى جانب هذا مبدأ التنظيم Ordnungs prinzip أى أن كل تحديد ممكن يحدث فيه أو من خلاله.⁽³⁾

(1) Ibid, S. 267, 268

(2) Ibid, S. 274

(3) Ibid, S. 215

ولكن لم يضع هارتمان مقولة "التقابل" طرفاً مقابلاً لمقولة "البعد"، يرى هارتمان أن التعماد لم يفهموا الصلة للقائمة بين "الأبعاد" إلا من حيث أنها صلة "تقابل" لا بد لكل "بعد" من "بعد" مقابل له، حيث التقابل لديهم يعنى تعارضا مطلقا بين طرفين بمعنى الشيء ونقيضه. على هذا النحو يتميز كل "بعد" فى وقوفه على طرف نقيض مع "بعد" آخر.^(١)

يجد هارتمان لدى الرواقيين مثالا على تصور التقابل بين الأبعاد حين تصوروا الحياه النفسية تتدرج بين بعدين أو طرفين هما اللذة وعدم اللذة، الحب والكرهية التعاطف واللامبالاه وهكذا.^(٢)

يرى هارتمان أنه لاوجود لهذا التقابل بين الأبعاد، لا يوجد لمعظم الأبعاد أبعاد مقابلة لها بمعنى الطرف المقابل، ولكن هناك شكلا آخر للتقابل هو التقابل فى الإتجاه، لكل بعد إيجابان متقابلان، هذا للتعارض فى الإتجاه هو فقط ما يمكن تمييزه فى البعد الواحد ، فإذا اخذنا أبعاد المكان كمثال نجد أننا يمكن أن نطلق من كل نقطة فى إتجاهين متضادين، هذا للتعارض فى الإتجاه هو للحظة المقولية الأساسية لأبعاد المكان وهو العلاقة الأساسية التى تشكل شرط الإنتقال المستمر فى مكان متعدد الأبعاد: هذه العلاقة الأساسية لأبعاد المكان هى نفس العلاقة التى تطبق على كل أبعاد الوجود. لاتظهر هذه الأبعاد بصورة منفردة ولكنها دائما تظهر فى صورة نسق من الأبعاد، العلاقة بينهما علاقة تقاطع ومن ثم تكون النتيجة أنه لاوجود لشيء فى العالم ذى بعد واحد أو يتحدد ببعد واحد ولكن كل اشياء العالم لشيء متعدد الأبعاد وهذا يعنى أنه كلما كثرت الأبعاد كلما إرتفعت الصور والوحدات فى مرتبة الوجود.^(٣)

الزوج السابع، الإستمرارية والإنفصال Kontinuität und Diskretion

الإستمرارية من التصورات الأساسية فى الرياضيات والفيزياء وإن كانت ذا منشأ فلسفى وتعى العلاقة الدائمة المستمرة بلا فجوات فى الزمان، فى المكان فى

^(١) Ibid, S. 274

^(٢) Ibid, S. 273

^(٣) Ibid, S. 275, 276

* تعد صعوبات الإدراك الحسى منشأ فكرة الاتصال، فبعض الموضوعات وحركات والتغيرات الكيفية تبدو فى الإدراك كموضوعات وحركات وتغيرات متصلة، ولكنها قد تبدو لشخص آخر غير متصلة. من هنا نشأت الحاجة الى تصور موضوعى مستقل عن قوى الإدراك الحسى لحسم هذه المسألة، وهو التصور الذى تناوله الرياضيون منذ فيثاغورس حتى الآن ولم يستطيعوا حسمه

لعدد أو الحركة،^(١) لذا فإن هارتمان بجعله الإستمرارية مقولة أساسية من مقولات الوجود فإنه يفرض - صراحة - أن تكون فكرة الإستمرارية قلصرة على مجالى الرياضيات والفيزياء. الإستمرارية مقولة أساسية لكل جوق الوجود الواقعى والمثالى.^(٢)

ولكن هل يعنى هذا أن هارتمان على إتفاق تام مع "لينتر" الذى وضع قانون الإتصال وجعله مبدأ أساسيا يمس الوجود فى كليته؟.

الحقيقة على عكس ذلك، فبين سائر صور وبناءات وطبقات الوجود - كما رآه لينتر - علاقة إتصال لأقجوات فيه، فالطبيعة لديه لاتعرف القفزات ولكن كل التغييرات الحادثة فيها تغييرات تدريجية، وبين كل نوع ونوع من المخلوقات عدد لانتهائى من الأنواع فالطبيعة ممتدة فى إتصال لانتهائى من المخلوقات^(٣) وهو مايتعارض مع للتمييز للجهرى الذى أوجده هارتمان بين طبقات الوجود الواقعى. من هنا لم تكن مقولة الإستمرارية لدى هارتمان لتتطبق وحدها دون المقولة المقابلة لها "الإنفصال" فالوجود لاينتظم وفقا لإحدهما دون الأخرى ولكنه ينتظم وفقا للمقولتين معا، فقط يمكن القول أن للإستمرارية قبلية مقولية على الإنفصال، "والإتصال" شرط. "الإنفصال"، دون أن يعنى هذا أن سلاسل الواقع سلاسل متصلة، بل للإنفصال السيادة على الإتصال، إذ لاجود لعلاقة إتصال بين معظم سلاسل الواقع، فأشكال الذرات لاتتحول إلى بعضها ولمست العلاقة بين سلسلة الصور العضوية علاقة متصلة ولكن بها فجوات، ولاتحدث عمليات الطاقة الفيزيائية بصورة متصلة. ولكن هذا لاينفى أن هناك من ناحية أخرى عمليات واقعية متصلة بالفعل وهو مايمكن أن نجده فى ظاهرة الحركة فى المكان.^(٤)

بتأرجح الوجود للواقعى إذن بين مقولتي "الإستمرارية" و "الإنفصال"، تسود الأولى الوجود العضوى والوجود العقلى بينما يتصف الوجود النفسى بالتفرد ومن

بشكل نهائى، بل وزادت صعوبة منذ اكتشاف معضلة تصور الاتصال كما وضعه جورج كينتور .

Körner, S. "Continuity" in " Encyclopedia of Philosophy" Vol. II. The Macmillan Company & The Free Press, New York PP. 205-208

(1) Eisler, Rudolf "Stetigkeit" in "Wörterbuch der philosophischen Begriffe" Mittler & Sohn, Berlin, 1930 S. 154

(2) AdrW, S. 277

(3) Tymieniecka, Anna Teresa "Leibniz cosmological Synthesis" Assen Mcmxlv, 1964 P. 134

(4) AdrW, S. 278

ثم - بمعنى ما- بالإنفصال، فالوجود العضوى سلسلة ليس للفرد البشرى فيها سوى عضو، يظهر الإتصال فى تتابع أجيال الكائنات الحية فى صلة لاقبوات فيها، وكذلك الحال فى طبقة الوجود العقلى، حيث يتمثل الإتصال فى التبادل العقلى وفى عمومية الخير، أما فى الحياة النفسية فلاوجود لهذا الإتصال، فالوعى يشكل وحدة منفصلة فى كل حياة فردية، إذ لاوجود سوى للوعى الفردى، لاوجود "لوعى العلم" أو "الوعى للترنسدننتالى" أو مايعرف "بالأنا المطلق".

على هذا النحو يربط للعقل مايفصله الوعى، ولايعنى "الإتصال" الذى تتصف به الحياة العقلية إنتقال المحتوى العقلى من فرد لآخر ولكن يعنى حياة المجتمع الولحد كعملية عقلية مستمرة عبر الأجيال وهى مايعرف بالتاريخ.⁽¹⁾

الزوج الثامن: (التحديد) والإعتماد Determination and Dependenz

يعطى هارتمان لهذا الزوج من المقولات الأساسية أهمية خاصة تنبع من أن الأشكال المختلفة التى يظهر بها هذا الزوج ذات ثقل ميتافيزيقى خاص من حيث أنها تقابل شتى للتصورات التقليدية للحتمية واللاحتمية.⁽²⁾

هارتمان حريص على أن ينبه - قبل عرض الأشكال التى تختلف من ميدان لآخر ومن طبقة لأخرى - أن "التحديد" ليس ذا شكل واحد ولكنه ذو عدة أشكال.⁽³⁾

ليس التحديد مثلاً قاصراً على تحديد مبادئ الوجود للوجود العينى، ولكن يمكن أيضاً للوجود العينى فى تدرجه من خلال للطبقات أن يحدد بعضه البعض، كما يمكن لمبادئ الوجود أن تحدد بعضها البعض - كما لاحظنا فى العلاقة بين مبادئ التقابل وبعضها.

من هنا لم يكن "التحديد" - فى جوهره - سوى علاقة يلعب أحد طرفيها دور المحدد والطرف الآخر دور المتحدد، ولكن - من ناحية أخرى - ليس التحديد مجرد علاقة ثنائية بين طرفين، ولكن يحدد الطرف المتحدد طرفاً ثالثاً ولاذى بدوره يحدد طرفاً رابعاً وهكذا. من هنا كان التحديد عبارة عن سلسلة متصلة من أطراف تحدد غيرها وتتحدد بغيرها ومن هنا كان التحديد أكثر من مجرد علاقة.⁽⁴⁾

(1) Ibid, S. 280

(2) Ibid, S. 286

(3) Ibid, S. 282

(4) Ibid, S. 282

وإذا كان "التحديد" يأخذ شكل سلسلة متصلة، فإن "الإعتماد" جوهره "الإعتماد" هو شكل العلاقة التي تربط الأطراف المتصلة بعضها ببعض، "فالتحديد" عبارة عن سلسلة متصلة من أطراف تحكمها علاقة "الإعتماد"، كل منها يعتمد على غيره وفي ذلك يكمن التمييز بينهما مقوليا.⁽¹⁾

ولقد أوضح لنا هارتمان - في عرضه لإتماط الوجود - كيف أن "التحديد" ليس قانونا عاما في كليته، فشكل التحديد الواقعي Real determination والذي يكمن في أن الوجود الواقعي وجود فعلي وضروري في نفس الوقت على أساس سلسلة كاملة من الشروط ليس هو شكل تحديد الوجود المثالي، فالوجود المثالي وجود غير كامل ومن ثم كان تحديده أيضا تحديدا غير كامل، أي ليس تحديدا لسائر ميدان الوجود المثالي ولكنه تحديد كامل فقط داخل كل نسق، فإذا كان تحديد الوجود المثالي تحديدا رأسيا - تحديد ماهو عام لما هو خاص - الجنس يحدد الأنواع التي تدرج تحته - كان تحديد الوجود الواقعي تحديدا أفقيا حيث تربط الحالات الواقعية الفردية في سلسلة واحدة، ففي ذلك برهان على أن "التحديد" أكثر من شكل.

فإذا إنتقلنا إلى أشكال "العلية" في الوجود الواقعي فيمكن أن نضعها على النحو التالي:

١- تعبر "العلية" لدى هارتمان عن أبسط أشكال الترابط الواقعي حيث تأخذ شكل الإعتماد الدائم لما هو "تالي" زمنيا على ماهو "سابق"، كل مرحلة من مراحل عملية ما هي في نفس الوقت معلول لعدة سابقة زمنيا وعلو لمعولات تالية هذه العلاقة تربط سائر المراحل في عملية واحدة متصلة.⁽²⁾

٢- للتحديد صورة أخرى تظهر إلى جانب "العلية" في نفس هذه الطبقة - طبقة الوجود غير العضوي - ألا وهي صورة "التفاعل المتبادل Wechselwirkung" بين عمليتين أو مرحلتين مترامنتين. لا تعنى هذه الصورة سوى أن سلاسل العلية لاكتف جلبا إلى جنب بصورة منفصلة ولكنها تتربط بالتقاطع وتؤثر في بعضها بالتبادل معبرة بذلك عن وحدة عمليات الطبيعة أو وحدة العالم.

٣- لا تكفى هاتان الصورتان من حيث أنهما صور تحدد ميدان الوجود العضوي ولكن توجد إلى جانبهما صور الغرضية، ثم التحكم الذاتي للكل لإعادة بناء الوجود العضوي بذاته .

(1) Ibid, S. 283

(2) PdN, S. 325

٤- في ميدان الوجود النفسي، لاوجود سوى لشكل واحد للتحديد يسود الميدان في كايته هو Zwecktiltigkeit القصدية الواحدة.

٥- لايأخذ للتحديد صورته النهائية إلا في طبقة الوجود العقلي، إذ يتكون من ثلاث مراحل هي "الوعي بالهدف"، "اختيار الوسيلة" ثم "تحقيق الهدف". يتحقق هذا التحديد في صورته كقلمة من حيث أن الخطوتين الأولى والثانية خطوتان واعيتان، أي يمارس بوعي من هنا أمكن تحقيق التحديد القلم.^(١)

الزوج التاسع: الإنسجام والصراع Einstimmigkeit und Widerstreit

أي هاتين المقولتين تحكم العالم؟ هل يحكم العالم "إنسجام تام" لم أن عالمنا عالم ناقص يمكن نقصه في صور التناقض والصراع التي تظهر لنا؟

منذ الروقيين والميتافيزيقا تحاول توضيح أن صورة العالم كعالم ملىء بالمتناقضات ماضو إلا مظهر سببه عجز القدرة البشرية على رؤية الإنسجام الموجود داخل العالم فظواهر الكون وإن كانت تبدو في تصارع وعدم إتفاق، إلا أنها تخفى من وراءها إنسجاما تاما ومن ثم فقد وضع الروقيون قائلونا كليا للطبيعة تخضع سائر الحوادث له إلى درجة أنهم ذهبوا إلى إمكانية التنبؤ بأية حادثة قبل وقوعها لكون سائر الحوادث تحكمها حتمية كاملة.^(٢)

قفزت فكرة الإنسجام إلى بؤرة الشعور وأصبحت مثار الإهتمام مرة أخرى في القرن السابع عشر الذي وجد طريقه إلى الدقة الرياضية، ولكن مع فارق جوهري وهو أن تفسير إنسجام العالم قد أضحي تفسيراً علمياً خالصاً بتخلصه من الصبغة الدينية التي يصطبغ بها قانون الطبيعة لدى الروقيين - وهو التفسير الذي يعد "كبار" أفضل من يمثل بقرائنه الثلاثة للمشهور في تفسير الكون وحركات الكواكب.^(٣)

يرى هارتمان أن سائر المحاولات السابقة لتفسير الوجود وقفا لمقولة "الإنسجام" كان المراد بها نفي وجود تناقض Widerspruch في ميدان الواقع. نعم يرى هارتمان أنه لا يوجد تناقض في ظواهر الكون، ولا يمكننا الحديث عن تناقض في ميدان الواقع، إلا أن هذا لا يعنى أنه لاوجود "صراع" في ميدان الواقع،

(١) AdrW, S. 287 -

(٢) Bann, Alfred William "The Greek Philosophers" Vol II, P. 12, 14

(٣) Störig, Hans Joachim "Weltgeschichte der Wissenschaft" Band I, Weltbild Verlag, 1992 S. 235

للصراع الديناميكي من خلال صورة التحول غير الثابت للتوازي يظهر هذا الشكل للصراع في كل صور العلاقات الديناميكية.

فإذا صعدنا إلى الطبقة العضوية نجد صورة أخرى للصراع يتمثل في ظاهرة الوفاة فظاهرة الموت وفقاً لهارتمان ليست عملية ناتجة عن تدخل قوة خارجة تتخلل إيجابياً ولكنها عبارة عن تدخل للتوازي الموجود دائماً في الكائن الحي بين عمليتي البناء والهدم، ليس هذا التدخل سوى شكل من أشكال الصراع.

يتكرر هذا الشكل للصراع -بالإضافة إلى حياة الفرد- في حياة النوع نفسه يشكل "موت" و "تكاثُر" الأفراد طرفي الصراع تربطهما علاقة توازي، إلا أن علاقة التوازي هنا أيضاً ليست ثابتة إذ أن هناك انقراض لأنواع وبقاء لأنواع أخرى.

فإذا صعدنا طبقة أعلى نجد للحياة النفسية مائة بصور الصراع داخل الوعي وتظهر في درجات الأكم والضييق، هنا أيضاً ليست علاقة التوازي بين أطراف الصراع ثابتة، إذ هناك إلى جانب صور الصراع النفسي صور أخرى للتوازن النفسي.

ولا يقل صور الصراع في طبقة الوجود العقلي عنها في طبقة الحياة النفسية، يتمثل الصراع هنا في تعارض مطالب الفرد وإهتماماته مع مطالب المجتمع، هنا يتطلب هذا الصراع توازناً جديداً بين مطالب الطرفين والذي ما لبث أن ينشأ عنه صراع آخر وهكذا، فهو صراع لا يصل إلى هدوء أو توازن. يحدث هذا الصراع دائماً في حياة الشعوب، في تصارع مطالب قواها، وليس التاريخ سوى المسرح الذي يحدث عليه الصراع.⁽¹⁾

الزوج العاشر: العنصر والبناء Element und Gefüge

إن يتضح معنى "العنصر" و "البناء" إلا من خلال بيان العلاقة بينهما، إلا أن العلاقة بينهما من جهة أخرى إن تتضح إلا بمقارنتها بعلاقة أخرى هي العلاقة بين "الجزء" و "الكل" إذ أن العلاقة الأولى تنف على عكس العلاقة الثانية، فإذا كان الكل يعتمد على الجزء بمعنى أننا لو سلطنا من الكل جزءاً منه، لنفس الكل فإن البناء يستقله إلى حد ما عن عناصره، بل على العكس العناصر هي ما يعتمد على النسق، فإذا سلطنا عنصراً من البناء، لم يفقد البناء بل يستمر دون تأثير.

(1) AdrW, S. 293, 294

مايريد هارتمان بيانه هو أن الأهمية لا تكمن في عناصر البناء ذاتها بقدر ما تكمن في العلاقة الدلالية القائمة بينها من ناحية وبينها وبين البناء من ناحية أخرى، "البناء" ليس مجرد نسق من العناصر بقدر ما هو نسق من علاقات التبادل القائمة بينها. من هنا لم يكن للعناصر بهذا المعنى صفة القبلية على التركيب، فهي قد توجد قبله مثل "الذرات" قبل "الجزيئات" وقد تستمد تحديدها - مكانها أو وظيفتها - من البناء، مثلاً تستمد "الأعضاء" في البناء العضوي مركزها ووظيفتها⁽¹⁾ فالبناء لدى هارتمان يقابل ما عنده للميتافيزيقا القديمة "بالنسق" مع إختلاف جوهري وهو أنه ليس من الضروري لعناصر النسق أن تكون عناصر مادية أو صورية، ولكن هناك ألساقا عناصرها في صورة - عناصر ديناميكية - مثلاً هو الحال في الوجود العضوي. من هنا رأى هارتمان أن مصطلح - البناء - أفضل من مصطلح "النسق" لتأكيد على جانب هام في العلاقة بين عناصره ألا وهو التداخل أو الترابط الذاتي، ينطبق ذلك على العناصر الثابتة والديناميكية.⁽²⁾

وفقاً لهذا التصور "العنصر" و "البناء" من الممكن للعناصر أن تكون "بناءت" لعناصر أخرى مثلاً يمكن لكل بناء أن يكون عنصراً لبناء أعلى، فالصلة بينهما هي نفس الصلة بين للصورة والمادة، صلة تقابل نسبي وهي الصلة التي تبني نظاماً ذا طبقات.⁽³⁾

للبناءات شكلان : بناءات ثابتة وأخرى متحركة، كلاهما يتدرج في طبقات متعددة. البناءات المتحركة هي تلك البناءات التي تتغير أو يتبدل فيها عناصرها، بينما تبقى البناءات كما هي، وإذا كانت للصيرورة هي شكل وجود العالم الواقعي، فإن سائر بناءاته من هذا النوع - البناءات المتحركة، يظهر هذا بوضوح في البناءات الديناميكية والبناءات العضوية الحيوية.

لا تلعب مقولة "البناء" دوراً ذا قيمة في ميدان الوجود المثالي، فليس الجنس بالنسبة لأعضائه "بناء"، فهو بالنسبة لها ما هو عام فقط، إذ لا يحدد - في العلاقة بينه وبينها - العلاقات الدلالية المتبادلة بين الأصناف المترتبة تحتها، وإن كان من الممكن أن نجد ضمن موضوعات الرياضيات ماله طابع "البناء" أو "النسق"، فالأشكال الهندسية يمكن ردها إلى نسق من للمبادئ Axiome يقف وراءها نسق المكان الهندسي كما يشكل ميدان الإعداد نسقاً يمكن رده إلى سلسلة الأعداد الواقعية

(1) Ibid, S. 301

(2) Ibid, S. 214

(3) Ibid, S. 302

المتصلة، كذلك تشكل الأعداد الفردية تساقا من عناصر للمدى الذى تتأسس فيه على العناصر الحسابية البسيطة، على الواحد.⁽¹⁾

تظهر هاتان المقولتان بوضوح فى سائر طبقات الوجود الواقعى، فإذا بدأنا بالوجود الديناميكى نجد أن سائر بناءاته نفس للشكل يتفق فى ذلك تركيب الذرة والتركيب الكوزمولوجى كلاهما يتصف بثبات التوازن، بين القوى المتصارعة داخلها إنسجام تام، ولكلاهما أيضا صفة التحكم الذاتى *Selbstregulation* ولكن لهذا الثبات فى التوازن وهذا للتحكم الذاتى حدود يفقد بعده للتوازن صفته، من هنا كان ثباتها نسبيا لقوى خارجية مؤثرة.

كل منهما يوجد فى تدرج طبقي، فإذا بدأنا بالذرة، فإن الأيونات والإلكترونات تشكل بناءات أدنى من الذرة كبناء، وإن كان من الصعب أن نحكم ما إذا كانت بناءات مستقلة أم مجرد عناصر لبناء إذ أننا لاتعرفها إلا بقواها الخارجية، أما البناء الذى يعلو الذرة وهو الجزيء - فبناء ذو أشكال وصور متعددة وبالغة التعقيد.

إذا إنتقلنا إلى البناء الكوزمولوجى، كانت المجموعة الشمسية - كما يلاحظ هارتمان - هى أكثر البناءات الديناميكية المعروفة لنا، يعد كل كوكب يندرج تحتها بناء مستقل فى ذاته، كل كوكب يتصف بالتوازن فى الجاذبية والتوازن الإشعاعى، فوق هذه المجموعة الشمسية هناك أيضا نظام ارتباط فى الجاذبية وفى النجوم وربما فى مجموعات هذه المجموعات.

هذا التابع فى البناءات الديناميكية يعطى بناء العالم الكوزمولوجى وحدة معينة، فالعالم عالم ذو بناءات ديناميكية متداخلة تحكم بعضها ببعضها أو تتشكل من بعضها حيث أن البناءات المنطى هى دائما عناصر البناءات التى تطوها وهكذا دون أن تكون هذه الصلة صلة تابع متصل، فهذا الكل للديناميكى بعض الفراغات أو الفجوات، فهناك فى الوسط فراغات أو فجوات فبين الجزيئ الكيمائى والقشرة الأرضية مسافة أو فراغ تختلف عن المسافة أو الفراغ الذى بينها وبين المجموعة الشمسية وهى المسافة التى لايمكن ملؤها.⁽²⁾

(1) Ibid, S. 303

(2) Ibid, SS. 307, 308

فإذا إنتقلنا إلى البناء العضوى والذى يشكل البناء الديناميكى عضوا منه نجده يتميز عن البناء الأخير بأنه بناء ذو صيرورة، أعضاؤه فى تغير متصل وهو مايتفق على أية حال مع شكل الوجود العضوى- للصيرورة.

بدخل هذا البناء الحيوى للفرد عمليتان متضادتان ولكنهما متوازنتان، يشكل توازنهما هذا البناء ذو الصيرورة، ألا وهما عمليتا البناء والهدم. ترتبط حياة الوجود العضوى بمدى إستمرارية التوازن الطبيعى القائم الذى يشكل حد ثبات البناء ذى الصيرورة، بحيث أنه متى إختل هذا التوازن نتج مباشرة للموت الطبيعى للفرد.

يتدرج الوجود للعضوى من وجود عضوى ذى خلية واحدة إلى وجود عضوى متعدد الخلايا. إلى جانب حياة الفرد، هناك شكل آخر لتدرج البناءات يكمن فى حياة للنوع حيث تشكل هنا الأفراد معا وحدة واحدة تأخذ شكل البناء، البناء العضوى هنا أيضا بناء ذو صيرورة حيث أعضاؤه صورا ولكنها عمليات، ويقوم أيضا على نفس عمليتى البناء والهدم وعلى التغير المتواصل لأعضائه. أعضاؤه هى الأفراد الحية وعمليات البناء والهدم هما للتكاثر والوفاء للذئذ يسلكان فى حياة النوع نفس مسلك البناء والهدم فى حياة الفرد.

يرى هارتمان أن مقولة البناء ايس لها فى طبقات الوجود الواقعى العليا نفس الأهمية التى لها فى الطبيعة، نعم هناك "وحدة" فى الحياة النسبية للإنسان وفى الوعى وفى الشخص إلا أنها ليست وحدة البناء، أولن هناك "بناء" لهذه الصور إلا أنها ليست للصفة الجوهرية التى تحددها

يرى هارتمان أننا يمكن أن نتحدث - فوق طبقة العقل البشرى - عن شكلين من أشكال البناء هما "المجتمع" و "العقل الموضوعى" حيث الأعضاء فى "بناء" المجتمع هى الأشخاص وميولها وإتجاهاتها أما أعضاء "العقل الموضوعى" كبناء فهى المؤسسات التى أنتجها العقل نفسه مثل مؤسسات الدولة والإستور والشكال الحياه والتجمعات، وليس العقل الموضوعى وحده "بناء" له إستقلاله وبماسكه الداخلى، ولكن أعضاؤه أيضا "بناءات" ألا وهى ميادين الحياه العقلية مثل اللغة الحية، العلم، للقانون والأخلاق السائدة.

الزوج الحادى عشر: الداخلى والخارجى Inneres und Äußeres

أين يمكن أن نجد مقولة "الداخلى" لدى هارتمان فى مقابل مقولة "الخارجى" ؟

هل "الدخلي" لدى هارتمان هو ماعناه أرسطو بالجواهر الصوري الذي يجب أن يحدد الشكل الخارجى للشيء، أم أنه الوجود النفسى أو النفس كاملة أولى "إنتلخيا أولى" فى مقابل الجسد العضوى كجوهريين مختلفين يشكل كل منهما عالما مختلفا حيث النفس هى العالم للدخلي فى مقابل الجسد - للعالم الخارجى؟⁽¹⁾

لأنه ماعناه "لينتر" فى مذهب الموندات حين جعل ماهو "دخلي" فى الشيء مثله مثل النفس يتصف باللامكانية واللامادية، يتحدد بنفسه بعيدا عن كل تأثير خارجى، ويشكل فى ذاته عالما لدخل العالم.⁽²⁾

ألا يكون "الدخلي" و "الخارجى" كمقولين متقابلين لدى هارتمان العلاقة الديالكتيكية التى أوجدها "هيجل" بينهما حين رفض أن نجعلهما جاثيين أو شيتين، يستقل كل منهما عن الآخر ويضاف أحدهما إلى الثانى، ولكن كل من "الدخلي" و "الخارجى" هو كذلك بالنسبة للآخر فما هو خارجى هو كذلك بالنسبة للدخلي، و "الدخلي" هو كذلك بالنسبة للشيء الخارجى، ومن ثم فلا وجود لما هو "دخلي" فى ذاته دون أن يكون له "خارجى"؟

لا يجد هارتمان مبررا لجعل ماهو "دخلي" فى هذا العلو وتلك المفارقة التى أسندها له أرسطو ولينتر، لم لا يمكننا الحديث عما هو "دخلي" فى ميدان الأشياء بل وفى ميدان المعطيات كما هو الحال مثلا فى الأفعال النفسية؟⁽³⁾

يكن ماهو "دخلي" وفقا لهارتمان لدخل البناءات الأنطولوجية ذاتها وليس خارجها، ينطبق ذلك على سائر بناءات طبقات الوجود للوقعى الأربع، إلا أنه إذا كانت صفة "الدخلي" تظهر فى بناءات الوجود فى تصارع القوى وفى التوازن وفى مظهر التحكم الذاتى وحدودها، إلا أننا يجب لكى نفهمها أن نراه من الخارج من حيث أن "الدخلي" هو على نحو ما فقط فى مقابل "الخارجى"، فإذا بدأنا بالبناء الديناميكي - آخذين فى الاعتبار أنه بناء متدرج مثل سائر بناءات الوجود ويعتمد فيها الأعلى على الأدنى - نجد أن لبناء الذرة مثلا قوى خارجية وقوى داخلية، تعتمد الأولى على الثانية، هذه القوى الخارجية هى القوى الخارجية للرابطة فى الجزيئيات، وبفس الطريقة نجد أن القوى الخارجية - للألكترونات ونواة الذرة هى القوى الداخلية للرابطة للذرة وهكذا. فى مثل هذا التدرج يشكل دالما "دخلي"

(1) Benn, Alfred "The Greek Philosophers" Vol. I, P. 334

(2) Tymieniecka, Anna Theresa "Leibniz Cosmological Synthesis" P. 72

(3) AdrW, S. 313

و"خارجي" البناء الديناميكي تقنيا معينا حيث القوى الخارجية للبناء الأدنى هي دائما القوى الداخلية للبناء الأعلى وهكذا. المهم في هذا للتقنين لدى هارتمان أن "داخلي" و"خارجي" نفس الشيء ليس شيئا واحدا، لا يوجد لهوية تجمعهما - كما قال هيجل مثلا ولكنهما مختلفان، فقوى البناء الداخلية تختلف عن قواه الخارجية.⁽¹⁾

فإذا إنتقلنا إلى ميدان الوجود العضوي، نجد نفس العلاقة "الداخلي - الخارجي" تسود هذا الميدان بنفس طريقة التدرج. يستند هارتمان في ذلك إلى حقيقة علمية منطوقها أن الوظائف الخارجية للخلايا الفردية تشكل الوظائف الداخلية للكائنات الحية متعددة الخلايا، والوظائف الخارجية للأفراد الوظائف الداخلية الهامة لحياة النوع، نفس العلاقة يطبقها هارتمان على المجتمع الإنساني حيث تقوم العلاقة الداخلية فيه على فعل الأفراد التي تشكل هذا المجتمع.

إلا أن هناك شكلا آخر في هذا الميدان العضوي لعلاقة الداخلي - الخارجي يرى هارتمان ضرورة للتنبيه عليها حيث "الداخلي" هنا لا يأخذ صفة البناء ولا يكون من عناصر ولكنه يأخذ "شكل التحديد الذاتي" *Selbstdetermination* حيث تحكم عملية الحياة ذاتها وتحقق ذاتها بذاتها التوازن القائم بداخلها بشكل تلقائي.⁽²⁾

أما الطبقتان اللتان تعلو طبقة الوجود العضوي فيعطيها هارتمان أهمية بتمييزه بين الحياة الداخلية النفسية والحياة الداخلية للشخص. تختلف لدى هارتمان داخلية النفس عن داخلية الشخص، لداخلية النفس خصوصيتها في مقابل الحياة العضوية، لها وحدة ولكنها لا تعنى وحدة تركيب أو بناء يمكننا معرفة عناصره وليست وحدة جوهر يحدد ذاته بذاته، ولكن وحدتها وحدة ميدان له طبيعة مستقلة، فهو عالم داخلي غير مادي وغير مكاني يوجد بداخل طبيعة عضوية مادية مكانية ديناميكية ويرتبط بها، إلا أنه في ارتباطه بها يتميز عنها بصفاته وبإتغاله على نفسه، لا يمكن لحياة نفسية ل فرد أن تنتقل لآخر، ولكن لكل إنسان حياته النفسية الداخلية الخاصة به والتميزة عن حياة غيره ومن ثم لم يكن من الممكن لأي شخص أن ينقل لغيره مشاعره وأحاسيسه الخاصة ما لم يكن الآخر قد خبرها بنفسه.

كيف تظهر إذن هذه الحياة النفسية الداخلية؟ لا تظهر إلا في أفعالها المفارقة لها، في المعاناة والخبرة، في الأمل والخوف، في الحب والكرهية، في الإرادة والسلوك فالحياة النفسية الداخلية ليست "داخلية" بالمعنى الدقيق، ليست مجرد ما

(1) Ibid, S. 315

(2) Ibid, S. 316, 317

يعرف بالوعى الذاتى ولكنها بالأحرى وعى بما هو خارجها، فموضوعها موضوعات خارجة عنها ومن ثم لا يمكنها أن تعبر عن نفسها إلا خارج ذاتها.

أما "دخلية الشخص" فأمر يختلف تماما عن "دخلية النفس" ولا سيما إذا عرفنا الشخص بأنه التخصيص العقلية القانونية التى تحكمها التقاليد، فدخلية الشخص لا تقتصر على دخلية النفس، فالشخص ليس مجرد حياة نفسية منعقدة على ذاتها ولكنه يتفاعل مع أشخاص آخرين. هذا التفاعل يجعل منه عنصرا ومجمعا فى نفس الوقت ومن ثم تظهر له هنا خاصية البناء أو التركيب وخاصية التحديد الذاتى للدخلية وهما الخاصيتان اللتان تنتفيان عن دخلية النفس. تظهر هذه الخاصية الأخيرة بشكل واضح فى حرية الشخص وهى الحرية التى تشكل جوهره الدخلى.

على هذا النحو يظهر الاختلاف لدى هارتمان بين دخلية النفس ودخلية الشخص فبينما الأخيرة تنصف بالجوهرية والتحديد الذاتى، تنصف الأولى باتجاه أفعالها نحو خارجها وبمفارقتها لها.⁽¹⁾

الزوج الثانى عشر: مقولات الكيف والكم

أ- مقولات الكيف

تختلف مقولات الكيف والكم لدى هارتمان عن باقى مقولات الوجود الأساسية السابقة فى أن صفة التقابل القائمة بين سائر المقولات الأساسية تختفى هنا حيث لا يشكل كل من الكيف والكم مقولة واحدة تقابل الأخرى ولكن كل منها ينحل الى ست مقولات - ثلاثة أزواج - هى التى يحمل كل منها صفة التقابل.⁽²⁾

فإذا بدلنا بمقولات الكيف فهى لدى هارتمان "الموجب - السالب"، "الهرية التمييز"، "الكلية-الفردية".

يتساءل هارتمان فيما يتعلق بالمقولتين الأولتين: هل للتقابل بين "الموجب- السالب" تقابل فى الوجود؟ هل هناك وجود موجب ووجود سالب؟ نعم هناك "وجود" هل هناك "عدم وجود"؟

هذه المشكلة التى يثيرها هارتمان والتى يمكن صياغتها على النحو التالى هل "السلب" مجرد تصور للفكر أم له وجود أنطولوجي؟ مشكلة قديمة كفت منار خلاف

(1) Ibid, S. 317, 318

(2) Ibid, S. 321

بين للفلاسفة المدرسين* وان كان هارتمان يرى أن بارميندس قد حسمها منذ القدم حين أعلن قولته المشهورة "عدم الوجود غير موجود" فهارتمان يتفق مع بارميندس للمدى الذى تعنى به هذه العبارة انه لا وجود أنطولوجى "مطلق" مستقل للسلب. يرى هارتمان ان هناك وجودا أنطولوجيا للسلب ولكنه وجود "نسبى" غير مستقل الى جانب الايجاب، يحد هارتمان فى فكرة السلب لدى أفلاطون توضيحا لما يعنيه بالوجود "النسبى" للسلب

فحين أراد أفلاطون أن يقرح حجة بارميندس ويبرهن على أن "عدم الوجود موجود" وجد فى السلب أداة للتعبير عن "الاختلاف" أو "الغيرية"، فالسلب لدى أفلاطون تعبير عن الاختلاف والغيرية لاتعبير عن التضاد، فكل شئ دائما هو "ليس هذا للوجود الآخر" فهو وجود "يختلف" عن غيره من الأشياء الأخرى التى ليست بالضرورة مضادة له، فاذا كان للوجود هو مجموع التحديدات الموجبة، فان عدم الوجود هو مجموع التحديدات السالبة، من هنا انتهى أفلاطون الى أن عدم الوجود موجود.⁽¹⁾

يرى هارتمان أن هذه الحجة التى أراد أفلاطون أن يبرهن بها على وجود "عدم الوجود" لاتعنى أن هناك وجودا مطلقا للسلب ولكنها تعنى فقط أنه لاوجود مستقل للسلب إلى جانب الإيجاب، فالسلب نسبى، ذلك أنه إذا كان للوجود الآخر الذى يجد فيه أفلاطون معنى السلب ليعنى سوى أنه يحمل تحديدات "تختلف" عن التحديدات التى يحملها الوجود الأول، ومن ثم فهو "وجود آخر" بالنسبة "للوجود الأول" فإنه عندئذ لايقبل إيجابية عن الوجود الأول، فهو فى ذاته وجود موجب، ولكنه بالنسبة للوجود الموجب وجود سالب، ومن ثم لاوجود مستقل للسلب فى

* انقسم الفلاسفة المدرسيون بشأن هذه المسألة الى فريقين، فريق يذهب مع سكوتوس Scotus الى أن للسلب وجودا أنطولوجيا فى الأشياء، فالإنسان ليس جملا، سلب أنه جمال يوجد فى الإنسان ذاته، فى الشئ ذاته، وليس مجرد تصور للفكر، وفريق مقابل يترجمه توما الاكوينى يرى فى السلب مجرد تصور فكري لا وجود أنطولوجى له، مثله فى ذلك مثل "العلاقة" التى لاتتمد كونها تصورا. راجع فى ذلك =

=Ritter, Joachim and Grunder "Historisches Wörterbuch der Philosophie" Band 6. wissenschaftliche, Buchgesellschaft Darmstadt, 1984 S. 674

(1) Campbell, Lewis "Philosophy of Plato and Aristotle" Anno Press New York 1973. P. XXIX - XXX

مولجة الموجب ولكنه كذلك بالنسبة للموجب، لايعنى "عدم وجود" ولكنه "يعنى ليس هذا الوجود" إذا فهو سلب نسبي.⁽¹⁾

السلب بمعناه المطلق لاوجود له فى ميدان الوجود الأنطولوجى ولكن فى ميدانى الفكر والمعرفة فالمسلب المطلق "تصور" من نتاج الفكر وليس "وجودا" يلعب دورا كبيرا فى الفكر والمعرفة فإذا كان من طبيعة الفكر أنه يستبعد للتناقض، فليس هذا الإستبعاد ذاته سوى سلب مطلق ... أما فى المعرفة فهو يلعب دوره فى بناء التصورات من أجل تقدم المعرفة، فهو وسيلة المعرفة لفهم كل ما لا يمكن معرفته بصورة موجبة، بدونها لما أمكن فهم أو التحديث عن "اللانهايتى"، "اللامحدود"، "اللامشروط".⁽²⁾

من هنا رأى هارتمان أن مقولتى "الموجب والسالب" لاثمتلان المقولتين الأنطولوجيتين القطعيتين للكيف "ولكن" "لهوية والتمييز" هما بالفعل للمقولتان الأنطولوجيتان الحقيقتان للكيف، تعنى الأولى الوحدة الكيفية للموجود ذاته فى مقابل الكثرة الكيفية التى تعبر عنها المقولة الثانية. لكلا المقولتين صفة العلاقة، "قالهوية" تعنى "هوية شئ مع شئ" والتمييز يعنى "تمييز شئ عن شئ".

تطبق هاتان المقولتان - كمقولتين أساسيتين - على سائر الوجود، بل وتمسان معنا نفس الموجود للواحد ولكن من جوانب مختلفة، فبين سائر الموجودات هوية وتمييز تشكل لهوية ماهو عام فيه وتشكل مقولة التمييز ماهو خاص فيها .

هذا يعنى أنه لاوجود لهوية مطلقة ولاتمييز مطلق، فبين سائر الأشياء المتميزة هناك هوية جزئية وتمييز جزئى تشترك فى ملامح وتختلف فى ملامح أخرى.⁽³⁾

تظهر مقولة لهوية فى الوجود المثالى فى هوية ماهو عام فيما هو خاص من حيث أن العلاقة الجوهرية السائدة فى هذا الميدان هى العلاقة بين الجنس والنوع.

أما فى الوجود الواقعى فهناك صور كثيرة للهوية، هناك هوية الخصائص الجوهرية للموجود فى مقابل خصائصه العرضية المتغيرة باستمراره، ثم هوية حوادث الطبيعة التى تعنى الظهور المتكرر لملامح معينة فى مراحل حدوث

(1) AdrW, S. 326

(2) Ibid, S. 328

(3) Ibid, S. 330

عمليات الطبيعة. تظهر الهوية بشكل آخر في إعادة بناء الوجود العضوى لذاته، ثم هناك وحدة الوعي وهوية الشخص فالمجتمع البشرى ثم العقل الموضوعى.

وأخيرا كيف يرى هارتمان "الفردية" و "الكلية" ؟

يضع هارتمان تعريف "الفردية" على النحو التالى "الشيء الفردى هو ما يحدث مرة واحدة وغير قابل للتكرار"

إذا كان هارتمان يتفق فى هذا التعريف مع كل من مدرسة سكوتس Scotus والتوماويين فإنه يختلف عنهما معا فى معيار الفردية وهو ما سنوضحه فى السطور القادمة.

يرى سكوتس من جانب أن "الصورة هى معيار الفردية" فالأفراد تتميز عن بعضها وفقا للصورة، على حين يرى توما الاكوينى "من جانب آخر أن "المادة" هى معيار للتمييز بين الأفراد."

* معيار الفردية لدى سكوتس هى الصورة بمعنىين : أ - يحدث أحيانا أن توجد كيانات متمايزة عن بعضها داخل الشيء الواحد، لا يمكن تمييزها "واقعا"، ولا يمكن تمييزها "ذهنيا" أى اعتمادا على نشاط العقل، عندئذ نقول أنها تتميز "صوريا"، هذا لايعنى أنه لاوجود لهذا التمييز بالفعل فى الواقع، بل وفقا لسكوتس كل تمييز صورى هو بالضرورة تمييز واقعى إلا أن العقل لايمكنه اظهار هذا التمييز، عندئذ نقول أن هذه الأشياء تتميز صوريا. راجع

Adams, Marilyn McCord "William Ockham" Vol. I. University of Notre Dame Press, 1987, P. 22, 23

ب- هناك - من جانب آخر - تمييز صورى بمعنى آخر، لا بالمعنى السابق حيث التمييز بين كيانات داخل الشيء الواحد ولكن بمعنى تمييز بين أشياء بينها علاقة هوية Ibid P. 26

لاقى هذا التصور للتمييز الصورى اعتراضات كثيرة أهمها تلك التى ذكرها ولهم فون لوكم والتي يمكن تلخيصها فى أن التمييز إما أنه تمييز واقعى أو تمييز ذهنى وتصورى ومن ثم فقد انتهى إلى التمسك فى إمكانية وجود مايسمى بالتمييز الصورى.

Kaufmann, Matthias "Begriffe, Sätze, Dinge. Referenz und Wahrheit bei William Von Ockham "E. J. Brill. Leiden. New York, Köln 1994 SS. 60-64

* معيار الفردية لدى توما الاكوينى هى "المادة لا بمعنى "المادة الأولى" التى لم تتشكل بعد ولكنها المادة الجزئية المتشكلة ذات الأبعاد المحددة الموجودة فى الفرد الواحد والتي تختلف من فرد لآخر ومن ثم فى الشيء المادى للواحد يختلف عن بقية الأشياء المادية المشتركة معه فى نفس النوع وفقا لمادته الموجودة فى أبعاد محددة ومكان وزمان محددين.

برى هارتمان أن كلاهما قد أخطأ للنظر إلى المعيار الصحيح للفردية، فالإعتماد على "الصورة" كمعيار للتمييز بين الأفراد يعنى أن التمييز الكيفي معيار للفردية، فالأفراد والأشياء تختلف من حيث المحتوى، فهما تشابه شيئان أو شخصان في كل شيء، سيظل التمييز بينهما تميزا كيفيا، أى من حيث "الوجود هكذا" للفرد، أما الإعتماد على "المادة" كمبدأ مميز للفرد فإنه يعنى من جانب آخر. أن الفردية تكمن في الفردية العددية، أى من حيث "الوجود هنا" للفرد.

لا يمكن -وفقا لهارتمان - " للوجود هكذا " وحده أو " للوجود هنا " وحده أن يكون معيارا للفردية، للأسباب الآتية.

١- لا ينفصل الوجود هنا - معيار للفردية العددية- عن الوجود هكذا للفرد - معيار الفردية الكيفية في الواقع، لا ينفصلان إلا ذهنيا، ففهم الفرد اعتمادا على جانب واحد من الجانبين يعنى النظر الى للفرد نظرة جزئية.

٢- لا يمكن " للوجود هكذا " للفرد أن يكون معيارا للفردية ، إذ أنه- كما سبق وأوضحنا - عام ومحاذ تجاه الواقعية والمثالية من ناحية وتجاه الحالات للفردية من جانب آخر، ومن ثم فهو لا يصلح ضمانا لفردية الشيء.

٣- لا يصلح " الوجود هنا " وحده - أو المادة - معيارا للفردية ، كان من الممكن أن يصلح معيارا لفردية الشيء المادى فقط ، ليس لأن معيارا كافيا من حيث انها لا تتضمن الوجود النفسى والعقلى.

ما معيار الفردية إذن ؟

برى هارتمان أن تركيب العلاقة الواقعية هو وحده ضمان ومعيار الفردية، فكل خاصية وكل موقف وكل حادثة وكل بناء من خصائص ومواقف وحوائث وبناءات العالم الواقعي يوجد في علاقة واقعية معينة لا تتكرر بنفس الصورة ومن ثم تكتسب - على هذا النحو - بقردها. فالفعل النفسى لشخص ما فعل متميز ومختلف عن الفعل النفسى لشخص آخر لأنه ينتمى الى علاقة حادثة وعلاقة فعل آخر، ويتميز فكرة شخص عن فكرة شخص آخر لأنها تنتمى إلى علاقة فكرية أخرى. وهكذا ، فالعلاقة الواقعية هي ما من خلالها تكتسب سائر بناءات وحوائث ومواقف العالم الواقعي فرديتها وعدم تكرارها.

هذا المعيار يراه هارتمان منتقيا مع التعريف الذى قدمه للفردية وهو "ما يحدث مرة واحدة وغير قابل للتكرار" ويمس من جانب آخر جانبى الموجود - للكيفى والعندى- فالفردية العددية هنا لم تعد تعنى المادة ولكنها "لوجود هنا الذى يحدث مرة واحدة" وللوجود هكذا أيضا يكتسب تحديده من العلاقة الواقعية - أى سلاسل التحديد -- فما هو واقعى بالفعل هو أيضا ممكن وضرورى على أساس سلاسل الشروط المعينة.

فإذا كانت الأشياء تتميز عن بعضها وفقا لوجود كل منها فى علاقة واقعية لا تتكرر بنفس الصورة، فإن التمييز ليس تمييزا مطلقا، بمعنى أن الأفراد مازالت تتفق فى جانب ما، هذا الجانب العام الذى تتفق فيه الأشياء المختلفة هو " الكلى " فالكلى " هو ما يشكل هوية الأشياء المختلفة، الهوية الجزئية للأشياء المتمايزة والكامنة فيها، ومن ثم لا وجود وفقا لهارتمان " لكليات " إلى جانب الفرديات ، لا ينقسم العالم إلى نوعين من الكيانات كما فعل أرسطو مثلا وسائر من تابعه حين جعل للكليات وجودا مستقلا إلى جانب الوجود الفردى، وليس للكليات وجود ثانوى فى الذهن فقط - كما فعل أصحاب المذهب الاسمى - ولكنها كامنة فى الأشياء الجزئية ، فى ذلك فقط تكمن واقعيتها ، والتي ليست واقعية وجود مستقل، ولكنها واقعية من حيث أنها كامنة فى الأشياء الفردية⁽¹⁾

فإذا انتقلنا إلى وجود كلتا المقولتين فى ميدانى الوجود، سنجد أن " الكلى " يوجد فى كلا الميدانين، ميدان الوجود الواقعى والمثالى، أما " الفردى " فلا وجود له إلا فى الوجود الواقعى، " فالكلى " ليس على درجة واحدة فى الوجود المثالى ولكنه يتدرج فى كليته حتى يصل فى أدنى درجات الكلية إلى جواهر الأفراد ولتسى ليست جواهر فردية كما أوضحنا ولكن إذا كان " الكلى " يسود وحده ميدان الوجود المثالى، " فالفردى " لا يسود وحده ميدان الواقع، بمعنى أن كل وجود مثالى وجود كلى، و كل وجود واقعى وجود فردى إلا أن "الكلى" أيضا وجودا وبقيةا يكمن فى الأشياء الفردية⁽²⁾ .

و إذا كان الوجود الكلى فقط هو ما يتدرج فى درجات الكلية، بينما الوجود الفردى درجة واحدة، فإنه يمكن مع هذا أن نجد تدرجا للوجود الفردى فى العالم الواقعى ولكن بمعنى آخر و هو تدرجه فى نقل الوجود.

(1) AdrW, S. 343

(2) Ibid, S. 344

فإذا بدأنا بحوادث الطبيعة غير العنصرية، نجد أنها تتصف بالفردية إلا أن
فرديتها لا قيمة لها من الناحية الأنطولوجية إذ أن التمييز بينها من حيث المحتوى
تمييز طفيف يجد هارتمان تبريرا لذلك في أن العلوم التي تدرس هذه الحوادث لا
تتشغل إلا بالخصائص المشتركة بينها.⁽¹⁾

يتفق الوجود العضوى مع الوجود غير العضوى في أن الاختلاف الكيفي بين
أفراد كل نوع من الأحياء يختلف طفيف، إلا أنه يختلف عن الوجود غير العضوى
في أن له أهمية أنطولوجية تكمن في فردية الأنواع، في حياة كل نوع التي تحدث
مرة واحدة، فحياة كل نوع تتصف بالفردية أى أن لكل نوع حدود زمنية و يظهر
مرة واحدة. مرة أخرى يجد هارتمان تبرير ذلك في أن العلوم في دراستها للأحياء
العضوية تدرسها و تلاحظها لا كأفراد عضوية فى حد ذاتها و لكن من حيث أنها
ممثلة لأنواعها، و لا يقف دليلا على فردية الأنواع و حدوثها مرة واحدة إلا
إنقراض بعض الأنواع.

ب- مقولات الكم

يرى هارتمان أن التعددية للكمية فى الوجود تعددية واقعية لميدان الواقع و
ليس لميدان محتوى المعرفة مثلا، تظهر هذه التعددية الكمية فى كل أبعاد الواقع التي
تسود العالم الفيزيائي، فى المكان، فى الزمان، فى النقل، فى السرعة، فى الكثافة،
فى الضغط فهذه الأبعاد جميعا تتحدد تحديدا كميّا .. من هنا لا يوجد مبرر لإنكار أن
التحديد للكمى تحديد واقعى، فإذا كانت التعددية الكمية تعددية واقعية على هذا
النحو، كانت مقولات الكم التي تدرج تحتها هذه التعددية الكمية مقولات واقعية و
يجب فهمها على هذا النحو⁽²⁾.

هذه المقولات يضعها هارتمان فى أزواج ثلاثة : "لواحد و الكثرة" "الجزء و
الكل" "النهائى و اللا نهائى" تعبر هذه الأزواج الثلاثة عن علاقات واقعية تشكل
الجانب للكمى فى الموجود .. فإذا كان العالم الواقعى - وفقا لهارتمان - يتكون من
حوادث متصلة و بناءات و أشياء، كان من السهل بيان أن علاقته "لواحد و
للكثرة" و "الجزء و الكل" علاقتان واقعيتان، فلو لم يكن العالم يتكون سوى من
حوادث متصلة - بلا إنقطاع - لما أمكن الحديث عما هو "واحد" أو "كثرة" أو
"جزء" أو "كل"، ثم أنه ليس سائر حوادث الواقع حوادث متصلة إلى ما لا نهاية

(1) Ibid, S. 346

(2) Ibid, S. 355

يوجد هارتمان فيما برهنت عليه فيزياء الجوامد من أن بعض الكميات لا تنقسم الى مالا نهائية لكنها تتوقف عند حد معين لا تستمر بعده في الانقسام - دليلا آخر على أن علاقة "الجزء والكل" علاقة واقعية⁽¹⁾.

لا يجد هارتمان "اللانهاية" سوى في حوادث الواقع ذاتها، فمسائر حوادث التغير سواء أكان التغير في الحركة أو السرعة حوادث متصلة تقوم على مبدأ التغير المتصل، أساس اتصال تغير هذه الحوادث هو اللانهاية بشكليها - اللانهاية في الصغر و اللانهاية في الكبر - فإذا كانت اللانهاية متضمنة في هذه الحوادث، فإن هذا لا يعنى سوى أنها واقعية تكمن وواقعيتها في نفس هذه الحوادث⁽²⁾.

هذه العلاقات الثلاث علاقات واقعية كمية، و لكن كيف يمكن التعبير عنها مقوليا ؟ يتم التعبير عنها بالعدد و بالعلاقات العددية، إذ لا يعبر - وفقا لهارتمان - عن الكم بمعناه الخالص - و عن الكثرة الكمية بمعناها الدقيق سوى العدد، فالعدد في ذاته يتصف بالعمومية و بالخلو من المحتوى، فهو كم فارغ، إلا أنه من الممكن نقله ليصبح المحتوى الأنطولوجى لكل ما يمكن تحديده تحديدا كميا⁽³⁾.

منذ أفلاطون و أرسطو و فلاسفة الرياضيات منقسمون حول الوضع الأنطولوجى للعدد أو للرياضة بصفة عامة، فريق ينتصر للواقعية الرياضية التى رأيت أن العدد وجود مستقل، وجود مثالى فى ذاته مثل فريجة و رسل، و فريق ذهب مع أرسطو الى أن الأعداد نتاج نشاط العقل على اختلاف الطريقة التى تصور بها كل منهم الأعداد. فمن تجريد العقل للأعداد و مسائر موضوعات الرياضة من الأشياء و للموضوعات ذات الوجود المستقل ومن ثم رفض "اللانهاية الفعلية" و قبول فقط فكرة "اللانهاية الممكنة" (أرسطو) الى الدور الذى يلعبه "الحس" فىنا كائط و برلور" كشرط أساسى لتكوين التصورات الرياضية ومن ثم اتفاقهما أيضا مع أرسطو فى رفض "اللانهاية الفعلية" و قبول فقط اللانهاية الممكنة، وإن كان كائط يختلف فى هذه النقطة مع أرسطو ليس فقط فى رفض اللانهاية العقلية فى ميدان الخبرة الحسية و لكنه ذهب أيضا الى استحالتها منطقيا⁽⁴⁾.

(1) Ibid, S. 358,359

(2) Ibid, S. 364, 365

(3) Ibid, S. 361

* للتفصيل فى هذا النقطة راجع

Körner, Stephan "The Philosophy of Mathematics" Hutchinson University Library, London 1960.

وإذا كان هارتمان ينتصر للفريق الأول، فإنه من الطبيعي أن يقدم الأدلة أو المبررات على ذلك : هنا يرفض هارتمان تصورين للعدد :

الأول : أن الأعداد مجرد تصورات توجد في الفكر الخالص، لا نفهمها إلا بالتجريد. يضع هارتمان حجته على ذلك في أنه إذا كان لدينا تصورات للأعداد الكبرى ولأعداد الصغرى فإن هذه للتصورات ذاتها لا تكافئ الأعداد في الصغر والكبر، بمعنى أنه لا يوجد لدينا تصورات كبرى و تصورات صغرى⁽¹⁾.

الثاني : نرد الرياضيات - و من ثم علاقت العدد - لى حدى الزمان و المكان.

١- يرى هارتمان أن حدى المكان يكفى للهندسة، ففي ذلك أصاب كائط، إلا أنه لا يمكن رد الحساب إلى حدى الزمان و المكان، فهما معا لا يكتفيا لتبرير الحساب لسبب يراه هارتمان بسيطا و هو أن كائط نفسه لم يفلح فى رد الحساب إلى حدى الزمان و المكان^٢.

٢- كشفت فينومينولوجيا العصر الحديث عن أن ميدان الحدى ليس قاصرا فقط على الزمان و المكان، بل هو أكبر من ذلك.

٣- يمكن أن يكون هناك حدى قبلى لعلاقات الأعداد فى ذاتها، إلا أنه عندئذ لن يشكل سوى بعد واحد لعلاقات الأعداد، دون أن يعطى إمكانية ردها تماما لحدى الزمان و المكان.

بشان أرسطو PP. 18-20، بشأن كائط PP. 25-31، بشأن المذهب الحدى PP. 121-24. (1) AdrW, S. 359

^٢ يتفق 'بارسونز' مع هارتمان فى هذه النقطة وهى أن كائط لم يفلح فى رد الحساب إلى حدى الزمان و المكان. تكمن المشكلة لدى كائط فى أن الأعداد الكبرى التى تتعدى حدود إمكانية تركيبها فى خبرتنا الفعلية، عندئذ لن يمكن تصورها الا كمستدادات لتركيبات الخبرة القطعية، وإذا أصر كائط على أنها تركيبات للزمان و المكان، فإن هذا لن يعنى سوى أن هناك أيضا امتداد متوازيا للعالم الموضوعى يمكن خلف مافكره بالقل. تظهر نفس الصعوبة - من زاوية أخرى - فى الارتباط الذى ألقاه كائط بين الزمان و الحساب، فمرحلة تركيب أى عدد تأخذ لحظات زمينة محددة، أى تتم فى زمن معين، فالزمان هو ضمان تحقق أى عدد فى الخبرة، هذا الارتباط يفقد معناه فيما يتعلق بتركيبات الأعداد الكبرى أى التركيبات التى تكمن خلف الخبرة الفعلية. راجع فى ذلك

Parsons, Charles "Foundations of Mathematics" in "Encyclopædia of Philosophy" Vol. 5 P. 197.

٤- تتدرج علاقات الأعداد من حيث البساطة و التعقيد. العلاقات البسيطة فقط علاقات حدسية، للعلاقات الأكثر تركيبا ليست علاقات حدسية^(١).

ليست الأعداد إذن حوسبا ولا تصورات، للعدد وجود مقولى يشكل جوانب محددة في مادة الوجود، يشكل إمكانية تصوره أمرا ثانويا بالنسبة لوجوده المستقل.

يكن جوهر العدد في مقولات الكم، فمسلسلة الأعداد مسلسلة متصلة أى مسلسلة واحدة، إلا أن التعددية الكمية المنتشرة فيها تعددية منفصلة diskrete، مما يعنى أن مسلسلة الأعداد فى أساسها مسلسلة منفصلة و من ثم كان الأساس المقولى الذى تتبنى منه "الوحد و الكثرة" حيث للوحد "هو العنصر الذى تتبنى منه مسلسلة الأعداد، و من ثم فهو العنصر الذى تتكون منه الكثرة. ليست "الكثرة" سوى تكرار "الوحد" عندئذ لن يشكل هذا التكرار العدد المحدد. هنا يظهر للزوج المقولى الآخر "الجزء و الكل" حيث تشكل هذا الوحدات المتكررة "الكل" فى مقابل "الجزء" الذى هو عندئذ كل وحدة متكررة من هذه للوحدات - أى للوحد.^(٢)

ليست مسلسلة الأعداد مسلسلة نهائية ولكنها مسلسلة لانهاية، لللانهاية خاصية لمسلسلة الأعداد وليست خاصية للعدد نفسه، بشكل اللقدر الذى تقع على جانبيه الصغر قدرا نهائيا، يحدد الزوج "الجزء و الكل" معنى النهائية واللانهاية "ليس فقط كل عدد محدد هو "كل" ولكن كل واحد أيضا هو "كل"، و من ثم فإذا كان "الكل" قابلا للقسمة، "فالوحد" أيضا قابل للقسمة، دون أن يعنى هذا أن "الوحد" من الممكن أن ينحل إلى أجزاء. ثم يضيف هارتمان النقطة التالية:

إذا كانت إمكانية الانقسام تنطبق على كل وحدة، فكذاك تتبنى مسلسلة الأعداد من للوحدات، فمن للوحدة تتبنى مسلسلة الأعداد و منها يمكن للعدد أن ينقسم إلى ما لا نهاية. هذا يعنى أن مسلسلة الأعداد مسلسلة متصلة، فالاتصال هو جوهر مسلسلة كل الأعداد الكلية و الكسرية، أى مسلسلة الأعداد الواقعية و من ثم فهو أساسها المقولى.

يشكل "العدد المفارق" أساس مسلسلة الأعداد، و الذى لا يمكن جوهره الأنطولوجى فى أنه غير قابل للعد أو لحسابه بصورة دقيقة، و إنما لا نصل إليه دائما إلا بقيم تقريبية و لكن لأنه لا يوجد بينه و بين "الوحد" مقياس علم، أى لا يوجد بينه و بين أى عدد صحيح أو بينه و بين أى كسر مقياس علم، فالعلاقة بينه

(1) AdrW, S. 360

(2) Ibid, S. 361

و بين العدد النهائي علاقة لا يمكن تحديدها inkommensurables، أساس هذه العلاقة لا توجد في الفكر و إنما في الوجود ذاته.⁽¹⁾

للاعداد و العلاقات العددية إذن وجود في ذاته و ليست موضوعات من خلق الفكر، لها وجود مثالي في ذاته و لكنها من ناحية أخرى تعبر عن علاقات واقعية. هنا تكمن بالتحديد الصلة بين الوجود المثالي و الوجود الواقعي حيث تشكل الرياضية تركيب الواقع، تظهر هذه العلاقة بصورة واضحة في أدنى طبقات الوجود الواقعي - طبقة الوجود غير العضوي - فإذا كانت العلاقات الكمية تظهر في سائر مبادئ الوجود الواقعي فهي علاقات كمية "رياضية" في الطبقة الدنيا فقط - طبقة الطبيعة غير الحية، إذ ليس بالضرورة للكم أن يكون دائما كما رياضيا، لا يوجد تطابق كامل بين العلاقات الكمية والعلاقات الرياضية ولكنه تطابق جزئي . من هنا كان فهم وتحديد طبقة الوجود غير العضوي فهما وتحديدًا دقيقًا على عكس سائر الطبقات التي تستمر فيها العلاقات الكمية ولكنها لم تعد علاقات رياضية ومن ثم لم يكن من الممكن تحديدها بنفس الدقة التي تتحدد بها العلاقات الكمية في طبقة الطبيعة غير الحية مثل القوى النفسية ، والطاقة والذكاء والنشاط البشري . هنا يمكن الحديث عن تحديدات كمية إلا أنها لا تظهر منفصلة عن أشكال أخرى كثيرة تشترك جميعا في تحديد هذه المجالات ، من هنا لم تكن تحديدات كمية بالمعنى الرياضي.

العلاقات الكمية بالمعنى الرياضي تظهر بنقلها في ميدان الطبيعة غير الحية، تساعدنا على ذلك بساطة ووضوح حواتن الطبيعة بالنسبة لباقي طبقات الواقع، من هنا أمكن قياسها وفهمها والتعبير عنها في علاقات رياضية عامة بعيدا عن باقي بناءات الواقع التي تتصف بالخصوصية والتركيب ومن ثم لا تصلح للتعبير عنها رياضيا.⁽²⁾

رابعا : القوانين المقولية للوجود الواقعي:

بوصولنا إلى القوانين المقولية - المجموعة الثلاثة من المبادئ الأساسية - نكون قد وصلنا إلى ما يعد أهم جزء في أنطولوجيا هارتمان. تتبع أهمية هذه القوانين من أنها تفسر وحدة العالم الواقعي بطريقة تختلف عن سائر الطرق التي قدمت بها: المذاهب الواقعية تفسرها⁽³⁾

(1) Ibid, S. 362

(2) Ibid, S. 356

(3) Endres, Josef "Der Schichtengedanke bei N. Hartmann" in "Divus Thomas" 25,1947, S. 95

فالقوانين المقولية تبرر طبقية الوجود الواقعي، أى تضع أساس تركيب العالم الواقعي. كيف؟

ذلك أنه إذا كان الوجود الواقعي عبارة عن طبقات مستقلة، يحكم استقلال كل منها عن الأخرى المقولات الخاصة التي تميزها، وكانت هناك من جانب آخر علاقة اعتماد بين هذه الطبقات أيضا وفقا لـأسس مقولية، فإن هذا يعنى أن أساس تركيب العالم الواقعي على هذا النحو بالعلاقات القائمة بين طبقاته يكمن فى بنائه المقولى. القوانين المقولية هى ما تقوم بهذه المهمة، فهى تـرد طبقية الواقع إلى أساسها - أى إلى ميدان المقولات وذلك ببيان للعلاقة القائمة بين مقولات الطبقات المختلفة من ناحية وبينها وبين المقولات الأساسية من ناحية أخرى، ومن ثم تبرر تركيب الوجود الواقعي، ذلك للتركيب الذى يظهر وحدة العالم الواقعي فى طبقاته المتمايزة⁽¹⁾

إذا كانت " القوانين المقولية " لمجموعة الثلاثة من المقولات الأساسية - إلى جانب مقولات الأنماط ومقولات التقابل، فإنها من ناحية " أكثر أساسية " ومن ناحية أخرى " أقل أساسية " من المجموعتين الأخرتين. فهى أكثر أساسية من المجموعتين الأخرتين ذلك لأنه إذا كانت مادة المقولات المنطقية ومقولات التقابل هى الوجود نفسه، بتحديداه للوجود تحديد مباشر، فإن مادة " القوانين المقولية " هى المقولات - بما فى ذلك المقولات الأساسية - يبحثها لافى الوجود بصورة مباشرة ولكن فى العلاقات القائمة بين المقولات. من هنا يمكن القول أن " القوانين المقولية " تحدد الوجود تحديدا غير مباشر بتحديداه للعلاقات القائمة بين المقولات تلك التى تحدد الوجود تحديدا مباشر

ومن هنا أطلق عليها هارتمان " مبادئ المبادئ"⁽²⁾ ومن هنا لم يكن من الممكن - منهجيا - بحثها قبل بحث مادتها - للمقولات الأساسية⁽³⁾

ولكن هارتمان - من ناحية أخرى - يعرف المقولات الأساسية بأنها تلك التى تنطبق على الوجود بأسره. لا تنطبق قوانين المقولات إلا على الوجود الواقعي فقط دون الوجود المثالى، من هنا - كانت " أقل أساسية " من المجموعتين السابقتين⁽⁴⁾

(1) AdrW, S. 173, 183

(2) Ibid, S. 376

(3) Ibid, S. 377

(4) Ibid, S. 379

تدخل القوانين للمقولة اذن فى ثلاث علاقات مقولية رئيسية. فهى من ناحية " مبادئ أساسية" تحدد الوجود الواقعى إلى جانب للمجموعتين الأخرتين من المبادئ الأساسية - مقولات الأنماط ومقولات التقابل. ومن ناحية أخرى تحدد هي ذاتها مقولات التقابل من حيث أنها تختص بإظهار العلاقة القائمة بين مقولات التقابل والمقولات الخاصة بكل طبقة. ومن ناحية ثالثة تتحدد بالعكس بمقولات التقابل وذلك بإندراجها - كمبادئ- تحت الزوج الأول من مقولات التقابل " المبدأ - الوجود العينى "

بهذه العلاقات للثلاث تتميز للقوانين المقولية عن مجموعتى المبادئ الأساسية الأخرى وفى ذلك تكمن وحدتها الخارجية فى مقابل المبادئ الأساسية الأخرى⁽¹⁾

القوانين المقولية لدى هارتمان أربعة قوانين، ينحل كل منها بدوره إلى أربعة قوانين فرعية، يشكل القانون الأول والثانى البعد الأفقى من حيث أنها تختص بالعلاقات الدلالية للقائمة بين مقولات نفس للطبقة بينما يشكل القانون الثالث والرابع البعد الرأسى لاختصاصها بالعلاقات بين مقولات الطبقات المختلفة⁽²⁾

يمكن بادىء ذى بدء عرض صياغة ملخص لهذه القوانين ثم نتناول كلا منها بالتفصيل فيما بعد.

١ - قانون الانطباق Das Geltungsgesetz

ليست المقولات سوى مبادئ وجود، لوجود لها منفصل عن الوجود العينى Concretum مثلما أنه لوجود للوجود منفصلاً عن المبادئ⁽³⁾

ينحل هذا القانون إلى أربعة قوانين فرعية.

(1) Oberer, Hariolf "Über die Einheit der kategorialen Gesetze" in "Kant Studien" 57. 1966, S. 290

(2) AdrW, S. 380

(3) Ibid, S. 381

أ- قانون المبدأ :

ليست المقولة سوى مبدأ، وجودها ينحصر في كونها مبدأ، بخلاف هذا ليس لها وجود آخر، أو وظيفة أخرى أو تحديد آخر.

ب- قانون إنطباق الطبقات Schichtengeitung

تحدد المقولات - في محيط انطباقها للخاص - طبقة الوجود للمعينة الخاصة بها تحديدا دائما

ج- قانون الانتماء الطبقي Schichtenzugehörigkeit

لا تنطبق مقولات الطبقة المعينة التي تقوم بعملية للتحديد بشكل دائم إلا على الوجود في هذه الطبقة

د- قانون التحديد الطبقي Schichtendetermination.

لا تتحدد مقولات الطبقة المعينة مادتها بشكل دائم فقط ولكن بصورة كلية أيضا⁽¹⁾

٢- قانون الارتباط Kohärenz

لا توجد مقولات بشكل منفرد ولكنها ترتبط دائما بطبقة مقولية معينة وتتحدد بها⁽²⁾

أ- قانون الترابط Verbundenheit

لا تتحدد مقولات طبقة الوجود المعينة الوجود بشكل منفرد ولكنها تحدد مع مقولات الطبقة للمعينة تشكل معا وحدة تحديد واحدة، تتميز بطبيعة الحال مقولات الطبقة الواحدة عن بعضها إلا أنها تقوم بعملية للتحديد كوحدة ولحده.

ب- قانون وحدة الطبقات Schichteneinheit

تشكل مقولات الطبقة الواحدة وحدة واحدة لا تنفصل. يكمن ارتباطها في تدخلها وتماسكها معا من الدخل.

⁽¹⁾ Ibid, S. 382

⁽²⁾ Ibid, S. 381

ج- قانون كلية الطبقات Schichtenganzheit

ليست وحدة الطبقة المقولية وحدة أعضاء ولكنها وحدة كلية ووحدة لا تنقسم. للوحدة صفة القلبية على الأعضاء تقوم في التحديد المتبادل لأعضائها.

د- قانون للتضمن Implikation

تتضمن كل مقولة سائر مقولات نفس الطبقة، بمعنى أن جوهرها يتحدد بذاتها وبسائر المقولات المشتركة معها في نفس الطبقة⁽¹⁾

٣- قانون الطبقات المقولية.

تتضمن مقولات الطبقات العليا مقولات الطبقات الدنيا والعكس غير صحيح⁽²⁾

أ- قانون الظهور مرة أخرى Wiederkehr

تظهر المقولات الدنيا مرة أخرى في الطبقات العليا كعناصر مكونة للمقولات العليا يأخذ هذا الظهور المستمر للمقولات الدنيا في الطبقات العليا صورة التغلغل في الطبقات الأخيرة دون أن يحدث العكس. لا يظهر المقولات الخاصة لطبقة عليا في الطبقة التي تنبؤها أبدا.

ب- قانون التغير Abwandlung

تأخذ العناصر المقولية الدنيا بظهورها في الطبقات التي تعلوها أشكالاً متغيرة باستمرار دون أن تغير الأشكال المتعددة التي يظهر بها العنصر المقولي من طبقة لأخرى من جوهر هذا العنصر.

ج- قانون الجدة (من الشيء الجديد) Novum

ليست مقولات الطبقات العليا هي تلك الأشكال المتعددة الجديدة التي تأخذها المقولات الدنيا بظهورها وتغلغلها باستمرار في الطبقات العليا فقط، وإن كانت تشكل عنصراً أساسياً في تكوين المقولات العليا. لمقولات كل طبقة خصوصيتها وهي ما يسميها هارتمان "الجدّة المقولية" والتي لا يمكن اشتقاقها من مقولات الطبقة الدنيا وحدها ولا من الشكل الجديد الذي اتخذته في الطبقة التي تعلوها، بل إنها هي ما تحدد تغير أشكال المقولات الدنيا من طبقة لأخرى.

(1) Ibid, S. 394

(2) Ibid, S. 381

د- قانون المسافة بين الطبقات Schichtendistanz

لا يوجد انتقال متصل من مقولات طبقة معينة إلى مقولات طبقة أخرى⁽¹⁾

٤- قانون الاعتماد Dependanz

تعتمد مقولات الطبقة العليا على المقولات الطبقة السفلى في تكوينها⁽²⁾

أ- قانون القوة Stärke

تفترض المقولات العليا المقولات الدنيا ومن ثم فالمقولات الدنيا هي الأقوى والمقولات العليا الأضعف

ب- قانون المحايدة (الاستقلال) Indifferenz (Unabhängigkeit)

الطبقة الدنيا أساس الطبقة العليا ولكنها في مواجهة الطبقة التي تعلوها - مستقلة عنها - تتحدد من أسفل ولا تتحدد من أعلى.

ج- قانون المادة Materie

تشكل مقولات الطبقة الأولى - الوجود غير العضوي - "مادة" الطبقة الثانية من حيث أن مقولات الطبقة الثانية تتشكل من مقولات الطبقة الأولى، بينما تتشكل مقولات الطبقة الثالثة "أساس وجود" الطبقة الرابعة من حيث أن العلاقة بينهما علاقة "Superstructure "Überbauung"

د- قانون الحرية Freiheit

إذا لم تكن مقولات الطبقة العليا تتحدد تماماً بمقولات الطبقة الدنيا، وإنما تشكل مقولات الطبقة الدنيا بالأشكال الجديدة التي تظهر بها الطبقة التي تعلوها فقط أحد العناصر المكونة لمقولات الطبقة العليا وذلك في مواجهة "الجدة" التي تميز بها مقولات الطبقة الخاصة، كانت مقولات الطبقة العليا مستقلة عن الطبقة التي تدنوها رغم اعتمادها عليها⁽³⁾

والآن إلى تفصيل القول

إذا بدأنا بالقانون الأول - قوانين الانطباق - فانه من السهل أن نلاحظ - كما يقول هارتمان نفسه - أنها تنتج عن أو تكمن في المعنى الجوهرى للمقولة. ليست قوانين الانطباق سوى وصف لمعنى المقولة⁽⁴⁾

(1) Ibid, S. 432

(2) Ibid, S. 381

(3) Ibid, SS 471 472

(4) Ibid, S. 383

يختص القانون الأول " بوجود " المقولة والذي يعنى أنه لوجود مستقل للمقولة ولكن وجودها دائما " من أجل " شئء تحدد هذه الصلة بين المقولة والشئء الذى توجد " من لجه " تعبر عن " لتطبيق " أو " تحديد " المقولة. جوهر المقولة يكمن فى تعلقها أو ارتباطها دائما بالوجود العينى. هذا هو ما يعبر عنه القانون الأول. ولكن فيم ولئن يكمن هذا التعلق أو الارتباط فهو مالا يمكن تحديده ولا ينص عليه القانون الأول، لا يقرر إلا أن وجود المقولة يتعلّق بالوجود العينى.

لوجود المقولة إذن طريقة وجود تكمن فى تعلقها بالوجود العينى، وجودها لأن ليس مستقلا رغم أنها تحدد - كمقولة - موجودات مستقلة⁽¹⁾

إلا أنها من ناحية أخرى " تحدد " طبقة الوجود العينى الخاصة بها، إذن فهى مستقلة عنها من حيث اعتماد الوجود العينى عليها. فى هذين الجانبين يكمن جوهر المقولة.

لا يرى هارتمان أى تناقص فى أن جوهر المقولة يكمن فى استقلالها عن واعتمادها فى نفس الوقت على الوجود العينى إذ لا يعنى استقلالها استقلالاً تاماً ولا اعتمادها على الوجود العينى اعتماداً كاملاً⁽²⁾

تشبه الصلة بين " المقولة " و " الوجود العينى " تقريبا نفس الصلة بين مقولتى " الكلى " و " الفردى " يتصف الوجود " الكلى " أنه وجود " واقعى " رغم أن الوجود الواقعى دائما وجود " فردى " إلا أن " واقعية " الوجود الكلى لا تكمن فى ذاتها وإنما تكمن فى الحالات الفردية للواقعية، فواقعية ليست واقعية مستقلة ولكنها كامنة فى الحالات الفردية. على هذا النحو يكمن وجود المقولة، لها وجود مستقل مثل كل وجود عن امكانية معرفته ولكنه لا يستقل عن " مادة الوجود العينى " لذى تحدد⁽³⁾

يخص القانون الثانى من قوانين الأنطباق شكل وطريقة تحديد المقولات لميدان أنطباقها للخص. تحدد المقولات طبقة الوجود العينى الخاصة بها تحديدا شاملا. لكل طبقة وجود مجموعة مقولات تحدها، تتحدد طبقة الوجود بالكامل بهذه المقولات. لوجود داخل الطبقة المعنية لما لا يتحدد بمقولات هذه الطبقة.

(1) Ibid, S. 384

(2) Ibid S. 385

(3) Ibid, S. 387

يرى هارتمان أن هذا القانون يمكن أن يتضح بمقارنة المقولات بالقيم والمعايير. للقيم والمعايير. مثل المقولات - طبيعة التحديد الكامل، إلا أنها مع هذا لا تضمن إنطباقها بالكامل، فقيم الخير مثلا لا تمنع من وجود الشر في العالم، فالقيم تختلف عن مقولات في اعتقادها لطبيعة الالتزام بينما للمقولات طبيعة الالتزام والضرورة⁽¹⁾ فهي تحدد مادتها بنفس الدقة والالتزام التي تنصف بها مثلا قوانين الرياضة⁽²⁾

يحدد القانون الثالث ميدان انطباق المقولات . ليس انطباق المقولات إنطباقا عاما، ولكن لكل مجموعة مقولات أو لكل طبقة مقولية طبقة خاصة من الوجود تنطبق عليه، فالقانون الثالث يضع حدود انطباق المقولات. لايعنى هذا أن انطباق المقولات يقتصر دائما على طبقة واحدة من طبقات الوجود وإلا لتعارض هذا مع جوهر المقولات العامة التي تنطبق على سائر الوجود ولكنه يعنى أن المقولات دائما حدودا محددة تنطبق عليها فإذا كانت المقولات الأساسية تنطبق على سائر الوجود، فإن هذا يعنى أن حدودها هي للوجود بأسره⁽³⁾

يتعلق القانون الرابع بجوهر التحديد المقولى. للتحديد المقولى يعنى دائما تحديد ما هو عام ومستمر، فهو فى تحديده للوجود العينى لا يحدد الحالات الخاصة فى فرديتها ولكنه يحدد ما هو أساسى فيها أى ما هو عام فيها. لايعنى هذا أن للحالات الخاصة لا تتحدد فى فرديتها ولكنه يعنى أن تحديد الحالات الفردية ليس تحديدا مقوليا، فهناك إلى جانب التحديد المقولى أشكال أخرى من التحديد، فالحالات الفردية تتحدد من خلال قيامها فى علاقات واقعية، تختلف صور التحديد الواقعى عن التحديد المقولى فى أن الأولى تحدد ما هو خاص بينما تختص الأخيرة بما هو عام⁽⁴⁾

القانون الثانى : قانون الارتباط*

القانون الثالث : قانون الطبقة المقولية.

كما يلاحظ مورجسترن فإن للقانونين الثالث والرابع أهمية أكبر من أهمية القانون الأول والثانى⁽⁵⁾ إذ أنها هى ما تبرر تركيب العالم للواقعى. فالعالم الواقعى

(1) Ibid, S. 388

(2) Ibid, S. 389

(3) Ibid, S. 389

(4) Ibid, S. 391

* تم شرح هذا القانون من قبل. راجع فقرة "العلاقة بين المقولات الأساسية" هذا الفصل.

(5) Morgenstern " N. Hartmann, Grundlinien einer wissenschaftlich orientierten Philosophie," S. 85

عالم واحد، لانتعارض وحدته مع كونه ينقسم إلى طبقات أربع. هنا نلاحظ أن القوانين الفرعية للقانون الثالث ترتبط معا بطريقة يؤدي كل منها إلى الآخر⁽¹⁾

يختص القانون الثالث بصفة عامة بعرض الصلة بين المقولات الأساسية والمقولات الخاصة للطبقات الأربع، فمن المعروف أن المقولات الأساسية ليست مقولات خاصة بطبقة بذاتها من طبقات الوجود ولكنها مقولات عملة لسائر الوجود - بما في ذلك الوجود للمثالي - لاموجود إلا ويتحدد بها، ومن ثم فإن لهذه المقولات من حيث أنها تنطبق على الوجود بأسره صفة الظهور مرة أخرى *Wiederkehr* في سائر طبقات الوجود (القانون الأول). يعنى هارتمان بالظهور مرة أخرى أن المقولات المعينة متى ظهرت في طبقة معينة فأنها تعود وتظهر في الطبقات التي تعلوها، فالمقولات الأساسية أبسط المقولات من حيث التركيب والأكثر عمومية من حيث ميدان انطباقها والأقوى من حيث قوة إنطباقها. ينبع ظهورها في سائر طبقات الوجود من أنها مفترضة في سائر الطبقات التي تعلوها ومن ثم فهي تشكل الأساس الضروري لسائر المقولات التي تعلوها. لتوضح المقولات الأساسية وحدها قانون الظهور مرة أخرى. وإلا لكان هذا يعنى أن قانون الظهور مرة أخرى قانون علم ينطبق على سائر مقولات الوجود. ليس الأمر على هذا النحو، لمقولات الواقع - للزمان والعملية - أو للصيرورة - والحالة - صفة الظهور أيضا، إلا أنها لا تنطبق على الوجود بأسره ولكن على طبقات الوجود الأربع فقط، فالوجود للواقعي وإنما وجود في الزمان، ففي الزمان تظهر النجوم ويولد الوجود العضوي وتظهر وتختفي المشاعر وتتعدد حالات المعرفة في العلوم كما أن هناك عمليات غير عضوية وأخرى عضوية وثلاثة نفسية وعمليات عقلية⁽²⁾

ينطبق هذا القانون - أخيرا - بشكل أضيق - على بعض المقولات الخاصة للطبقات الفرعية كالمكان، مقولة المكان هي إحدى المقولات الخاصة للطبيعة غير العضوية، نفترضه سائر حولات الحركة، كما أن للوجود العضوي أيضا بعدا مكانيا، من هنا تظهر مرة أخرى مقولة المكان في طبقة الوجود العضوي، رغم أن "المكانية" في الوجود العضوي لا تشكل نفس الأهمية التي لها الوجود الديناميكي. تتوقف مقولة "المكان" عن الظهور فيما بعد في الطبقتين الأخريتين، ليس المكان مقولة من مقولات الوجود للنفسى أو العقلى، وإن كان هناك في الوعي ما يشبه

(1) Brelage, Manfred "Die Schichtenlehre Nicolai Hartmanns" om "Studium Generale", S. 301

(2) PdN, S. 59 AdW, S. 439

المكان إلا أنه لا وجود للوعى فى المكان. تضع مقولة المكان حدا فاصلا بين مقولتى الوجود غير العضوى و الوجود العضوى و مقولتى الوجود النفسى و للعقل^(١) بوضعها هذا الحد فإنها تفسر اختلاف العلاقة القائمة بين المقولتين الأولى و الثانية - علاقة للتشكيل - و بين المقولتين الثالثة و الرابعة *iberbauing*. فإذا لم يكن وجود طبقة ما وجودا مكانيا فإنه من الطبيعى ألا يقبل من طبقة الوجود التى تدنوه عنصرا - مكانيا - يدخله كمادة فى تكوينه و لكن يقبله فقط كأساس وجود^(٢).

وعلى كل فكما يلاحظ مورجنسترن فإن دلالة هذا القانون تكمن فى أنه يوضح الارتباط القائم بين طبقات المقولات الذى لولاه لما كان العالم الواقعى وحدة واحدة و لكن مجرد طبقات غير متجانسة لا صلة بينها^(٣).

و لكن فى ظهور المقولات الأساسية و بعض مقولات الوجود للنسب كالزمان و الضرورة فى سائر طبقات الوجود فإنها لا تظهر بنفس الشكل الذى هى عليه فى الطبقات الدنيا و لكنها تأخذ دائما أشكالا متعددة تختلف من طبقة لأخرى (القانون الثانى). يوضح بريلاجا *Brelage* القانون الثانى بمثل من الزوج المقولى - التحديد و الاعتماد - بنص القانون العام للتحديد على أنه لا وجود فى العالم على الإطلاق للمصادفة، فكل شئ يرتبط بشروط معينة، لا يحدث إلا متى تحققت هذه الشروط تظهر هذه العلاقة الأساسية فى سائر ميادين الوجود إلا أنها تأخذ فى كل ميدان شكلا جديدا. تشكل الصور أو الأشكال الخاصة التى تظهر بها هذه العلاقة العناصر الهامة للطبقات المقولية، فعلى حين يأخذ التحديد فى طبقة الوجود غير العضوى الأشكال التالية : "السلسلة العلية، التفاعل المتبادل، التحديد المركزى، التحديد الكلى" فإنها تأخذ فى الوجود للعضوى شكل "nexus organicus" للتحديد العضوى الذى يعبر عن نفسه فى الاتساق القائم بين وظائف الأعضاء بعضها ببعض، و فى التحكم الذاتى للكل وفى إعادة البناء الذاتى للفرد. و لم تبحث بعد -وفقا لهارتمان - أشكال التحديد الخاصة للأفعال النفسية، بينما يأخذ "التحديد" فى أعلى طبقات الوجود - الوجود للعقل - شكل التحديد النهائى بمراحله الثلاث : تحديد الغرض و اختيار الوسيلة ثم تحقيق هذا الغرض^(٤).

(1) AdrW S. 439

(2) Brelage "Die Schichtenlehre Nicolai Hartmanns" in " Studium Generale" S. 304

(3) Morgenstern "N. Hartmann, Grundlinien einer wissenschaftlich orientierten Philosophie" S. 86

(4) Brelage "Die Schichtenlehre Nicolai Hartmanns" in " Studium Generale" S.

على هذا النحو اختلفت الأشكال التي ظهر بها الزوج المقولي الأساسي "التحديد والاعتماد" من طبقة لأخرى لا تشكل الأشكال المتعددة التي تأخذها كل مقولة أساسية في الطبقات المختلفة المقولات الخاصة لكل طبقة. نعم تدخل المقولات الأساسية بأشكالها المختلفة كعناصر أساسية في محتوى تركيب المقولات الخاصة، إلا أن المقولات الخاصة بكل طبقة ليست هي مجرد مجموع أشكال المقولات الأساسية، ولا تشق فقط من هذه المقولات الأساسية (القانون الثالث) للمقولات الخاصة بكل طبقة خصوصيتها، "شيء جديد Novum" هي التي تحدد الأشكال التي تأخذها المقولات الأساسية من طبقة لأخرى، هذه الخصوصية هي ما تبرر اختلاف الأشكال التي تأخذها المقولات الأساسية من طبقة لأخرى، تشكل بالإضافة إلى العناصر الأساسية التي تنتقل إليها من المقولات التي تكونها والتي تدخل كعناصر أساسية في تركيبها - المقولات الخاصة - لو لم تكن المقولات العليا سوى هذه للمقولات الدنيا لكان من الممكن فهم سائر الطبقات انطلاقاً من المقولات الأساسية، ولأمكن فهم الوجود العضوي من مبادئ الوجود غير العضوي وهكذا⁽¹⁾.

يوضح هذه "الجنة Novum" أو الخصوصية المقولية التي تميز كل طبقة مقولية للقانون الرابع الذي ينص على أن الأشكال من المقولات الدنيا إلى الطبقات العليا ليست انتقالاً متصلاً (القانون الرابع) فهي تبرر تميز الطبقة العليا عن الطبقة الدنيا رغم اعتمادها عليها بتحديد أشكال التي تأخذها المقولات الدنيا في الطبقة المعنية التي تعلوها، ففي ميدان الوجود الذي يسود فيه عمليات البناء والهدم والتحكم الذاتي وإعادة البناء تختلف أشكال المقولات الأساسية - أشكال الوحدة والتقابل والتجانس والاستمرارية والتحديد - عن أشكالها في الميدان الذي تسود فيه العملية الفيزيائية والجوهر والقوانين الرياضية⁽²⁾، يوضح لاختلاف صور وأشكال المقولات الأساسية في مجموعها في طبقة معينة عن أشكالها في طبقة أخرى الاستقلال أو البعد أو المسافة التي تفصل بين كل طبقة وأخرى ومن ثم تبرر عدم إمكانية الانتقال المتصل من مقولات الطبقات الدنيا إلى الطبقات العليا.

أراد هارتمان بهذا القانون أن يقف في مواجهة سائر محاولات تطبيق مبدأ واحد متصل على الوجود بأسره، مثل فيثاغورس الذي أدرك أهمية العدد و

(1) AdrW, S. 456, 457

(2) New Ways, P. 80, 81

العلاقات الخارجية فأراد تطبيقها على الوجود بأكمله. يرى هارتمان - فى مقابل هذه الاتجاهات - أن لكل طبقة مبادئها الخاصة التى لا تنتقل بصورة متصلة الى سائر الطبقات الأخرى و من ثم تميزها عن غيرها، فقوانين الطبقات وبصفة خاصة قانونا الجدة المقولية و المسافة المقولية تنفد ضد كل محاولات رد مبادئ الوجود الى مبدأ واحد سواء أكان مبدأ ماديا، بيولوجيا أو سيكولوجيا⁽¹⁾

القانون الرابع : قانون الإعتماد المقولى

إذا كان القانون الثالث يصف العلاقة بين المقولات الأساسية و المقولات الخاصة فإن الدلالة الحقيقية للقانون الرابع تكمن فى وصف العلاقة بين المقولات الخاصة لطبقات الوجود الواقعى و هى علاقة الاعتماد و الاستعلاء بين طبقات مقولات الوجود الخاصة فى تدرجها من أسفل لأعلى.

يمكن أن نوضح هذه العلاقة أولا من خلال العلاقة بين المقولات الأساسية و المقولات الخاصة.

تعتمد المقولات الخاصة - المقولات العليا - على المقولات الأساسية - المقولات الدنيا- من حيث أن الأخيرة مفترضة بصفة دائمة فى الأولى، ولكن المقولات الخاصة من جهة أخرى لا تستق -كما ذكرنا- فقط من المقولات الأساسية، ومن ثم فهى مستقلة فى نفس الوقت عن المقولات الأساسية.

على هذا النحو تبحث قوانين الاعتماد المقولى علاقات الاعتماد والاستقلال بين المقولات الدنيا والمقولات العليا، وبين المقولات الخاصة للطبقات الأربع وبعضها فى ارتفاع بعضها عن البعض.

يمكن شرح للقوانين الأربعة الفرعية فى ارتباطها ببعض على النحو التالى:

إذا كانت المقولات العامة - أو المقولات الدنيا بصفة عامة - مفترضة فى المقولات العليا، فالمقولات الدنيا دائما هى "الأقوى" القانون الأول، فالمقولات العليا تتضمن المقولات الدنيا دون أن يحدث العكس. هذا التضمن الأحادى يعنى أن المقولات الدنيا مقولات مستقلة عن المقولات العليا من حيث أنها لا تتطلب لوجودها المقولات العليا، من هنا تتبع قوتها [القانون الثانى] ولكن المقولات العليا من جهة أخرى لا تستق فقط من المقولات الدنيا دون أن يشكل اعتمادها فى نفس

(1) Morgenstern "N. Hartmann, Grundlinien einer wissenschaftlich orientierten Philosophie" S.88

الوقت على المقولات الدنيا أى تنقضى (القانون الثالث) لأن فهي الأخرى تستقل-
الى حد ما- عن المقولات الدنيا (القانون الرابع).

تتسحب هذه العلاقة أيضا على العلاقة بين الطبقات الخاصة من حيث ان
طبقات المقولات لا تنقف الى جانب بعضها البعض ولكنها ترتبط معا فى بناء طبقي
رأسى.

هذه العلاقة - علاقة اعتماد واستقلال للطبقات الخاصة عن بعضها- هى ما
تبرر تركيب العالم كعالم تحكمه وحدة مقولية واحدة وليس كعالم طبقات مستقلة.

فاذا كانت المقولات العليا هى الأضعف فان قوة المقولات الدنيا تكمن فى ان
المقولات العليا فى ضمها المقولات الدنيا اليها لا يمكنها ان تلغى طريقة تحديد
المقولات الدنيا، فالارتباط العلى الفيزيقي *kausalnexus* الذى يسود ميدان الوجود
غير العضوى لا يمكن لأى طبقة لخرى عليا ان تلغيه، ومن هنا تتبع قوته
واستقلاله المطلق عن سائر اشكال التحديد المقولى العليا، فالتحديد العضوى فى
غياب طبيعة غير عضوية تسودها الطبيعة غير ممكن، بل يقوم التحديد العضوى
بتشكيل التحديد العلى- شكل تحديد مقولات الطبيعة غير العضوية- وضمه كعنصر
يدخل فى تركيبه. هذا التشكيل ممكن من حيث ان عليا للطبيعة صياء لا نتجه نحو
تحقيق غرض معين، من هنا أمكن تشكيلها. يفترض التحديد النهائى - شكل تحديد
مقولات الوجود العقلى- أيضا عليا للطبيعة، إذ فى وجود طبيعة يغيب عنها
الارتباط العلى للدائم لما أمكن تحقيق أى غرض، إذ يتوقف تحقيق الغرض على
تحديده وعلى الوسيلة المختارة لتحقيقه وهما المرحلتان السابقتان على مرحلة تحقيق
الغرض. يكمن ضعف الطبقات العليا لأن فى عدم قدرتها على إلغاء شكل تحديد
الطبيعة الدنيا و تكمن أيضا قوة الطبقة الدنيا ومحاولتها أو استقلالها أى وجودها
بصرف النظر عن وجود أية طبقة تعلوها، ولكن الطبقة الدنيا لا تشكل بالنسبة
للطبقة العليا سوى عنصر يدخل فى تركيبها سواء كان هذا العنصر "مادة" أو
"اساس وجود" من هنا كان للطبقة العليا هى الأخرى استقلالها النسبى عن الطبقة
الدنيا. (١)

يقف القانون الأول- وفقا لهارتمان ضد كل أشكال للغاية والتي يكمن
خطوها فى انها تجعل الطبقة العليا التي هى مقولة العقل دائما الطبقة الأقوى ومن

(1) AdrW, S. 472, 497

ثم فالميتافيزيقا الخائية" ميتافيزيقا من أعلى"، فرغم اتفاق الخائية مع هارتمان فى استقلال للمبادئ العضوية الا أن خطاها يكمن مرة اخرى فى بحثها عن اساس هذه للمبادئ فى الطبقة العليا.^(١)

بينما يقف للقانون الرابع- وفقا لهارتمان- ضد كل أشكال الرد، فالمادية تحاول رد مقولات الوجود للعضوى الى مقولات للمادة غير الحية، ويحاول الاتجاه البيولوجى أن يرد الوعى الى محض عمليات عضوية و من ثم يلغى على هذا النحو أى استقلال للوجود للنفسى أو العقلى بينما يحاول أخيرا الاتجاه السيكلوجى أن يرد الوجود للعقل الى عمليات نفسية^(٢).

على هذا النحو يرى هارتمان أنه بالقولتين المقولية - الثالث و الرابع بصفة خاصة - قد استطاع أن يقدم تفسيراً جديداً لوحدة العالم يتجنب به الأخطاء التى وقعت فيها كل أشكال للواحدية. لا تتناقض وحدة العالم - وفقاً لهارتمان - مع عدم تجانس الطبقات - و هو ما اتضح بالقانون الرابع - فرغم اعتماد الطبقات على بعضها، فإن للطبقات العليا دائماً استقلالها بخصائصها التى تميزها عن الطبقات الدنيا. فالعالم الواقعى لا يحكمه مبدأ الاتصال وحده ولكن مبدأ الاتصال و الانفصال معاً، فيتصور الاستقلال - استقلال كل طبقة - يأمل هارتمان أن يكون قد تجلب كل أشكال الرد الأحادى و حفظ للعالم فى نفس الوقت وحدته^(٣).

^(١) Morgenstern "N. Hartmann, Grundlinien einer wissenschaftlich orientierten Philosophie" S. 90

^(٢) Ibid, S. 93

^(٣) Smith, John "Hartmann's New Ontology" in "The review of Metaphysics" Vol. VII Sep. 53 - June 54. AMS company, New York, PP. 592 - 594

مناقشة وتعليق:

يركز الباحث هنا في خاتمة هذا الفصل على نقطتين رئيسيتين يرى أن هارتمان لم ينجح في اظهارهما.

١- ما طريقة وجود المقولات ؟

لقد رفض هارتمان هوية "المقولات" و "التصورات". ليست المقولات تصورات و لكنها تركيبات أبدية أزلية، لا يبرهن على هذا الوجود سوى لمحاولات المستمرة للتعبير عنها من خلال تصورات و ذلك على مدار التطور التاريخي للفلسفة^(١) ليست المقولات إذن من خلق الفكر و لكنها توجد وجودا مستقلا عنه و إن لم يكن مستقلا عن الموجودات، فالمقولات من حيث أنها مبادئ الموجودات فهي كاملة فيها بالضرورة^(٢).

هنا يثور التساؤل : ما طريق وجودها إذن كمقولات توجد وجودا مستقلا عن العقل ؟

لدى هارتمان هناك طريقتان للوجود : وجود واقعي ووجود مثالي. هل توجد المقولات وجودا واقعا أم وجودا مثاليا ؟ لقد رفض هارتمان بنفسه هوية المقولات و الوجود المثالي، لا توجد المقولات إذن وجودا مثاليا^(٣) لم يبق إذن سوى أنها توجد وجودا واقعا، يرفض Brelage القول أن مقولات هارتمان مقولات واقعية لسبب بسيط وهي أنها - كما يحددها هارتمان بنفسه - ليست موجودات زمنية أو مكانية^(٤).

هل يمكن حل هذه المعضلة بالقول أن مقولات الواقع - من حيث أنها توجد وجودا كامنا في الواقع - مقولات واقعية، و مقولات الوجود المثالي - من حيث أنها توجد في الوجود المثالي مقولات مثالية.

لم يقدم هذا الفرض حلا لهذه المشكلة، إذ ستبقى لدينا المقولات الأساسية، تلك التي تنطبق وفقا لهارتمان على مبدئي الوجود الواقعي و المثالي على حد سواء، هل يصح عندئذ أن نقول أنها توجد وجودا واقعا و مثاليا في نفس الوقت.

(1) AdrW, S. 103, PMC, Tome I P. 346

(2) AdrW, S. 102, 103, PMC, Tome I P. 341

(3) AdrW, S. 40

(4) Brelage "Die Schichtenlehre Nicolai Hartmanns" in " Studium Generale" S.298

على هذا النحو نجد أن هارتمان بنسبه وجود قائم للمقولات مستقل عن العقل لينفى عنها صفة أنها تصورات من عمل العقل قد وقع في مشكلة أخرى لم يستطع حلها.

٢- المقولات الأساسية - وفقا لهارتمان مقولات تنطبق على الوجود بأسره - الوجود الواقعي والمثالي. يرى الباحث أن هارتمان لم ينجح في تطبيق هذه الفكرة على سائر المقولات الأساسية فإذا عدنا الى مقولة "الصراع" نجد أنه يذكر صراحة أنه لا وجود لمقولة الصراع في الوجود المثالي، لا وجود لها سوى في الوجود الواقعي^(١) هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إذا عدنا الى النص الذي يذكره بشأن مقولات الكم والذي يقول فيه "تسود مقولات الكم طبقة الواقع الدنيا وتلعب دورا ثانويا في الميدان العضوي، ويختفى التركيب الرياضى في الاتجاه لأعلى"^(٢) كان في ذلك مثال آخر على إختفاء مقولات الكم من طبقات الوجود الواقعي العليا. وإذا كان يمكن الرد على ذلك بأن هارتمان قد ذكر صراحة أن الكم يسود الواقع في كليته وأنه ليس من الضروري للكم أن يكون كما رياضيا، فالكم الرياضى لا وجود له إلا في طبقة الوجود غير العضوي، فإنه يبقى أن هارتمان لم يوضح لنا كيف يمكن للكم ألا يكون كما رياضيا.

من هذين المثالين يجد الباحث أن هارتمان لم ينجح في جعل سائر المقولات الأساسية تنطبق على الوجود بأسره، فلقد اختلفت في المثال الأول مقولة "الصراع" من الوجود المثالي و اختلفت في المثال الثانى مقولات الكم من طبقات الوجود الواقعي العليا.

نفس الأمر فيما يتعلق بقوانين المقولات. قوانين المقولات - وفقا لهارتمان - قوانين عامة أى تنطبق على سائر مقولات الوجود. لم يفلح هارتمان في جعل قانون "الظهور مرة أخرى Wiederkehr" و لا قانون "المادة" قانونا عاما لسائر المقولات.

ظهور المقولات الدنيا مرة أخرى في الطبقات التى تعلوها ليس قانونا عاما ينطبق على سائر المقولات بنفس الصورة، فإذا كانت المقولات الأساسية تظهر فى سائر طبقات الوجود الواقعي مرة أخرى بصورة مختلفة، فإن هناك من المقولات ما لا يصعد الى آخر الطبقات العليا ولكنه يتوقف عن الظهور عند حد معين كمقولة

(1) AdrW, S. 293

(2) Ibid, S. 356

"المكان" التي لا تظهر إلا في طبقتي الوجود غير العضوي و الوجود العضوي .
ليس قانون "الظهور مرة أخرى" إذن قانونا عاما.

لما بخصوص قانون "المادة" فإنه أيضا كما رأينا لا يحدد فقط سوى العلاقة
بين مقولات الطبقتين الأولى و الثانية حيث تشكل مقولات الوجود غير العضوي
"مادة" مقولات الوجود العضوي فإذا اتجهنا لأعلى لم تعد مقولات الطبقة الدنيا
"مادة" لمقولات الطبقة التي تعلوها ولكنها فقط "أساس وجود".

نتائج البحث

نتائج البحث

والآن إلى سؤالنا الذى صدرنا به بحثنا :

هل استطاع هارتمان أن يعيد للفلسفة مبحثها الأصيل -الأنطولوجيا- وأن يقيمها لأنطولوجيا غير ميتافيزيقية، انطلاقاً من أسس علمية، أو موجهة توجيهها علمياً تراعى نتائج العلم ولا تستخدم المنهج العلمى البنائى التركيبى فى بحث الوجود.

يضع الباحث رداً على هذا التساؤل التتبع الآتية :

(١) حين رفض كانط للميتافيزيقا التأملية -ميتافيزيقا الله والعالم والروح- قصر الفلسفة على نظرية المعرفة، لم تعد الفلسفة الأولى موضوعاً للفلسفة. موضوع للفلسفة قاصر فقط على شروط إمكانية الخبرة وهو ما عده بعض مؤرخى الفلسفة خطوة إلى الأمام حققها الفلسفة^(١).

ما هكذا فعل هارتمان، لقد إتفق مع كانط على رفض الميتافيزيقا التأملية، إلا أنه مع هذا لم يقصر الفلسفة على نظرية المعرفة فزالَت الأنطولوجيا مبحثاً أصيلاً للفلسفة وإن كانت أنطولوجيا تستبعد المسائل الميتافيزيقية لتأملية وهو ما يمكن أن يوضح بمراجعة سريعة لمحتويات هذا للمبحث.

يشتمل المبحث الأنطولوجى إلى جانب تحديد المعنى العام للوجود على موضوعات "الوجود هنا" و "الوجود هكذا" وهو مبحث للتمييز بين الوجود والماهية، أو بين ما يسميهما "حظتى الوجود"، ثم للتمييز بين "طريقتى الوجود" أى بين الوجود الواقعى والمثالى وهو التمييز الذى يتحدد بصورة نهائية بدراسة القوانين النمطية لكل منها -أى لكل من الوجود الواقعى والوجود المثالى- وأخيراً تتناول هذا المبحث مقولات الوجود العام أى تلك التى تنطبق على الوجود بأسره، ثم المقولات الخاصة بكل طبقة من طبقات الواقع على حدة.

من هذه المراجعة السريعة لما تتناوله مبحث الأنطولوجيا لدى هارتمان يخلص الباحث إلى النتيجة الأولى وهى أن موضوع الفلسفة لدى هارتمان ليس

(1) Nelson, Leonard "Geschichte und Kritik der Erkenntnistheorie", Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1973 P.84

قاصرا على نظرية المعرفة وإنما الأنطولوجيا - كمبحث الوجود من حيث هو وجود- موضوع للفلسفة الأصل.

(٢) بدأ هارتمان بداية أرسطو حين جعل -الوجود من حيث هو وجود- موضوع الأنطولوجيا، إلا أن هذا لا ينفي أن أنطولوجيا هارتمان تختلف بالضرورة عن أرسطو والعصور الوسطى وهو ما يتضح من إختلاف الموضوعات التي يحويها مبحث كل منهما على ناحية ومن خلوق أنطولوجيا هارتمان من المباحث الميتافيزيقية- الله والخلود - من ناحية أخرى والتي شكلت لدى أرسطو جزءا لا يتجزأ من الأنطولوجيا وظلت على هذا النحو فى أنطولوجيا العصور الوسطى .

(٣) أنطولوجيا هارتمان أنطولوجيا تحليلية، لا أنطولوجيا بنائية ديماطيقية . وفى ذلك برهان آخر على أنها لم تكن أنطولوجيا ميتافيزيقية ،أو على تجردها من المباحث الميتافيزيقية فلقد رأينا أن هارتمان حين أراد أن يقدم لنا نظرية للوجود لم يبدأ بالمبحث فى مبادئ الوجود -وإن كان قد رأى أن هذا المبحث يشكل المحتوى الحقيقى لمبحث الأنطولوجيا- أى لم يبدأ بوضع مبادئ أو مسلمات للوجود ثم شيد إطلاقا من هذه المبادئ بطريقة قبلية بناء أنطولوجيا، ولكنه نحى منحى العلوم فى الوصول إلى قوانينها فكما تصل العلوم الى صياغة قوانينها من بحثها للوجود وملاحظتها للواقع، فكذلك فعل هارتمان، لقد بدأ بالمبحث فى الوجود الواقعى كما تقدمه لنا المعرفة العلمية إعتقادا منه أن هذا هو المنهج العلمى الوحيد والصحيح إلى مبادئ الوجود إذ لا وجود لهذه المبادئ سوى فى الوجود نفسه، الوصول إليها ومعرفتها لن يكون إلا بتحليل الوجود ذاته، فكان أن وصل إلى طبقية للبناء العقولى إعتقادا على طبقية الوجود الواقعى، إذ الوجود دائما على نحو ما وفقا لشكل بنائى للعقولى، أى أنه قد وصل إلى مبادئ للوجود بناء على أسس علمية. وبصرف النظر عن أن هارتمان يجد فى العلوم برهانه على أن الوجود ذو شكل طبقى تعتمد فيه وتشكل فى نفس الوقت الطبقة العليا على الطبقة الدنيا، فإن ما يهمنا هو تبرير دعوائنا بأن ما تقدمه هارتمان لم يكن بناء أنطولوجى تركيبيا وإنما قدم أنطولوجيا تحليلية تراعى نتائج ومنهج للعلم. وتجعل من مبحث العقولات مبحثا فرضيا مثله فى ذلك مثل سائر مباحث العلوم لا يمكن التناكد من نتائجه على وجه اليقين.

(٤) لا يتضح الإتجاه العلمى فى أنطولوجيا هارتمان فى منهج الأنطولوجيا فحسب وإنما يتضح أيضا فى محتوى موضوعاتها، فإلى جانب فكرة طبقية الوجود التى وجد أساسها لدى العلوم، هناك أمثلة أخرى كثيرة نذكر منها المثال التالى:

فى عدم إقرار هارتمان بمقولة الإتصال وحدها كمقولة تحكم الوجود، ولكن "الإتصال" و"الإنفصال" معا يحكمان الوجود، إتفاق مع آخر نتائج العلم، فلقد أظهرت نظرية الكم "الكوانتم" أن حوادث الطبيعة ليست متصلة ولكنها متقطعة، فإفراض -اللانهاية فى الصغر- فى الزمان والمكان -إفراض نيوتن وليبنتر- أثبتت نظرية الكوانتم خطأه وأبدلته بكميات صغيرة جدا أيضا ولكنها متناهية^(١).

(٥) إذا كانت الأنطولوجيا كما رأينا قد شكلت إهتمام هارتمان الأساسى فى الفلسفة، فقد يؤدى هذا إلى الاعتقاد بأنه يبحث مع "مارتن هيدجر" مشكلة واحدة^(٢). لم يتفق هارتمان مع هيدجر على موضوع الأنطولوجيا، للأنطولوجيا -لدى هيدجر- موضوع آخر، فالأنطولوجيا -وفقا له- تقوم أساسا على التمييز بين الوجود والأشياء فى الوجود، ومتى سم لها هذا للتمييز فإتباعها يجب أن تركز بحثها على مشكلة الوجود وليس على الأشياء فى الوجود، للخطأ الأساس الذى وقعت فيه سائر الميتافيزيقيات -وفقا لهيدجر- هو إهمالها هذا التمييز، ولذى يشترك هارتمان -كما يرى هيدجر- معهم فيه، وإن كان خطؤه بالمقارنة بالفلسفات الأخرى أثنى من خطأ غيره لبحثه التركيبات العامة والمقولات الأساسية للوجود^(٣).

يرى الباحث أن هذا الذى إعتبره هيدجر مجرد تقليل من خطأ إرنكه غير، رآه غيره أعظم خدمة قدمها هارتمان للفلسفة الحديثة. يقول "زونجن": "أن تبحث أنطولوجيا هارتمان للمقولات من حيث محتوى الوجود، لا من حيث تركيباتها المنطقية كما كانت مقولات أرسطو مثلا تبحث، فإن هذه هى أعظم خدمة قدمها هارتمان للفلسفة الحديثة"^(٤).

(1) Storig, Hans "Weltgeschichte der Wissenschaft, Weltbild Verlag, Augsburg, 1992 P. 317,318.

(2) يعتبر Morgenstern هيدجر وهارتمان المؤسسين الجدد للأنطولوجيا فى الفلسفة الألمانية فى القرن العشرين.

Morgenstern, "Nicolai Hartmann, Grundlinien einer Wissenschaftlich Orientierten Philosophie" S.9

(2) Spiegelberg, Herbert "The Phenomenological Movement" Vol - I P. 364.

(3) Sohngen Gootlieb "Sein und Gegenstand". Munster 1930 P.40

(٦) لا بشكل العلم أساس الأنطولوجيا فقط ولكنه أساس نظرية المعرفة أيضا وهو ما يتضح بشكل واضح في إحتكام هارتمان للظواهر . تحليل ظاهرة المعرفة هو ما يكشف لنا طبيعة العلاقة المعرفية بين الذات والموضوع في أنها علاقة مفارقة بين قطبين لكل منهما وجود في ذاته "هذه العلاقة بين الذات والموضوع كقطبين مفارقين ذات أساس علمي هو نظرية النسبية الخاصة ١٩٠٥. لأينشتاين التي أثبتت ارتباط ما يشاهده الإنسان في لحظات معينة ومكان محدد ارتباطا وثيقا بحركة المشاهد نفسه هادمة بذلك مبدأ الزمان والمكان المطلقين. لنيوتن وأدت بالتالى إلى الفصل الصارم للذات عن الموضوع"^(١).

ومن ثم فإذا كان هارتمان قد استطاع أن يخلص الأنطولوجيا من الميتافيزيقا، فإنه لم يستطع ذلك فى نظرية المعرفة، فنظرية المعرفة تتضمن الميتافيزيقا ولكنها ليست الميتافيزيقا للتأملية التي يؤسسها الفلاسفة من برج عاجي ولكنها الميتافيزيقا للحمية التي لم تعد للقطب المقابل للعلم بقدر ما هي الميتافيزيقا التي يبررها العلم ذاته فى إقراره بمبدأ التنفيذ، ان المراجعة المستمرة والمتوالية والتصحيح الدائم لفروض ونتائج العلم وهو ما ظهر فى إقرار هارتمان بتقديم وإستمرارية العلم ومن ثم بلاتهائية المعرفة، أو ما يسميه "باللامعقول".

فى ذلك أيضا يأتى إتفاقه مع العلوم "التي لا تقدم نظرة للعالم وقوانينه على حقيقتها وإنما يبقى دائما قدر من اللمعقول، فهي تضع عالم الموضوعات الواقعية فى نسق من صنعها، يبقى دائما إلى جانبها قدر من اللمعقول لا تمسه"^(٢).

(٧) لقد إستخدم هارتمان المنهج الفينومينولوجي، إلا أنه فى إستخدامه قد أظهر فهما يختلف به عن غيره من فلاسفة الفينومينولوجيا الآخرين، فالوصف الفينومينولوجي كما رأينا لم يشكل لدى هارتمان كل الفلسفة، ولكنه نقطة البداية الضرورية أو الشرط الضروري وإن لم يكن الكافي للفلسفة، "الفينومينولوجيا لدى هارتمان تقف عند حدود الوصف الأولى لساثر المعطيات والذي ينتج عنه ظهور للمشكلات ومن ثم محاولة تقديم حل لها. الفينومينولوجيا لدى هارتمان إذن ليست سوى أداة منهجية للفلسفة تقف فى وصفها موقفا محايدا بين الواقعية والمثالية وهو ما يظهر بصورة واضحة أنه يخالف فهم فلاسفة الفينومينولوجيا

(١) د. السيد نصر "الموجهات الكبرى والإستجابات المنعوصة" مجلة للقاءة . مارس .

(٢) Krampf, Wilhelm "Studien zur Philosophie und Methodologie des Kausalprinzips "Kant Studien" 1936, P.68.

لها من حيث ارتباطها دائما بالمثالية .. كفلسفة للكمون، بل لو لم يختلف هارتمان عن فلاسفة الفينومينولوجيا الآخرين -لما وجد طريقه أبدا إلى الفعلية الواقعية كما يلاحظ "هانز أندريه"، فلم تكن فلسفة هارتمان بحثا في الجواهر أو إطلاقا من الكليات وإنما هي بحث في فعلية الوجود للواقعي وعلاقته^(١).

يرى الباحث إضافة إلى ذلك أن هارتمان في إستخدامه للمنهج الفينومينولوجي كان على وعي بإختلافه عن غيره من فلاسفة الفينومينولوجيا وهو ما يمكن أن يظهر في اللوم الذي لُقاه عليهم، إذ أنهم -وفقا له- يوحّدون بين ظواهر الأشياء والأشياء في ذاتها بينما يرى هارتمان أن الظواهر تتميز بالضرورة عن الأشياء في ذاتها.

(٨) إذا كان بحثنا يقتصر على دراسة فلسفة هارتمان النظرية -الوجود ونظرية المعرفة- فإن هذا لا يمنع من الإشارة إلى أن هارتمان قد قدم نسقا متكاملا عالجا به وفيه شتى مجالات الفلسفة، فحدود إسهامات هارتمان تمتد لتشمل أيضا الأخلاق والجمال . هذه الشمولية التي اتصفت بها فلسفته تجعل منها نسقا متكاملا وتجعل منه فيلسوفا متميزا في القرن العشرين.

لا نغني بها أن هارتمان كان حريصا على بناء نسق فلسفي متكامل كما كان يفعل الفلاسفة القدماء فهو نفسه يرى أن زمن بناء الانساق الفلسفية قد ولى وإنتهى وإنما معنى أنه لم يأت عام ١٩٥٠ وهو العام الذي توفى فيه إلا وكان قد خاض في شتى موضوعات الفلسفة.

وإذا كانت تغطية هارتمان لموضوعات وميادين الفلسفة بأسرها مما يحمد له، فالمسألة لم تكن بالنسبة له فقط "كم" وإنما "كم" و "كيف"، فغزارة إسهاماته لم تكن على حساب الحق أو الوضوح، بل كان يتناول كل مسألة بالتأويل والشرح للواضح ساعده على ذلك أسلوبه الرشيق وبساطة العرض، وعباراته القصيرة الواضحة والتي كانت تظهر من ورثها خلفية معرفية -فلسفية وعلمية- عميقة.

(1) Andre, Hans "Urbild'und Ursache in der Biologie", Munchen 1931, P.195.

وإنتهى وإنما نعى أنه لم يأت عام ١٩٥٠ وهو العام الذى توفى فيه إلا وكان قد خاض فى شتى موضوعات للفلسفة.

وإذا كانت تغطية هارتمان لموضوعات وميادين الفلسفة بأسرها مما يحمد له، فالمسألة لم تكن بالنسبة له فقط "كم" وإنما "كم" و "كيف"، فغزارة إسهاماته لم تكن على حساب العمق أو الوضوح، بل كان يتناول كل مسألة بالتحليل والشرح للواضح ساعده على ذلك أسلوبه الرشيق وبساطة العرض، وعباراته القصيرة الواضحة والتي كانت تظهر من وراءها خلفية معرفية - فلسفية وعلمية - عميقة.

أولاً: المراجع العربية

- (١) إمام عبد الفتاح إمام - المنهج الجدلي عند هيجل - دار المعارف - للطبعة الثانية ١٩٨٥.
- (٢) أفلاطون - محاوره فيثون - ترجمة وتطبيق على مسامى للنشار، عباس الشرييني - دار للمعارف ١٩٦٥.
- (٣) أفلاطون - التساوية للرابعة - ترجمة ودراسة فولاد زكريا - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٧٨.
- (٤) ثابت للفندى - أصول المنطق الرياضى - دار المعرفة الجامعية - ١٩٨٧.
- (٥) زكريا إبراهيم - كفايت أو الفلسفة النقدية - مكتبة مصر - الطبعة الثانية - ١٩٧٢.
- (٦) زكى نجيب محمود، أحمد أمين - قصة الفلسفة اليونانية.
- (٧) عبد الرحمن بدوى - شلنج - للمثالية الألمانية - دار للكتب المصرية - الطبعة الثانية ١٩٣٥.
- (٨) عبد الرحمن بدوى - إيمانويل كلف - وكالة المطبوعات - الكويت - الطبعة الأولى ١٩٧٧.
- (٩) عبد المنعم الحنفى - المعجم الفلسفى - لدار الشرقية - الطبعة الأولى ١٩٩٠.
- (١٠) عثمان أمين - ديكرات - مكتبة النهضة المصرية - الطبعة الثالثة ١٩٥٣.
- (١١) عثمان أمين - شخصيات ومذاهب فلسفية - الشركة المصرية للطباعة والنشر - القاهرة - ١٩٧٢.
- (١٢) على عبد المعطى محمد - ليننتر - دار المعرفة الجامعية ١٩٨٠.
- (١٣) على عبد المعطى محمد - تيارات فلسفية حديثة - دار المعرفة الجامعية ١٩٨٤.
- (١٤) على عبد المعطى محمد - تيارات فلسفية معاصرة - دار المعرفة الجامعية ١٩٨٤.

- (١٥) محمد على أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفي - الجزء الأول - دار
للجامعات المصرية - الطبعة الخامسة ١٩٧٣.
- (١٦) محمد على أبو ريان - تاريخ الفكر الفلسفي - الجزء الثاني - دار المعرفة
الجامعية - ١٩٨٧.
- (١٧) محمود أمين العالم "فلسفة المصداقة" دار المعارف ١٩٧٠.
- (١٨) محمود رجب "الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين" دار المعارف. الطبعة
الثانية ١٩٨٦.
- (١٩) محمود فهمي زيدان "كلمة" دار المعارف - الطبعة الثالثة ١٩٧٩.
- (٢٠) وولف. أ. "فلسفة المحدثين والمعاصرين" ترجمة أبو العلا عفيفي - لجنة
التأليف والترجمة والنشر.
- (٢١) يوسف كرم "تاريخ الفلسفة اليونانية" - دار القلم - بيروت - لبنان -
الطبعة الثالثة.

References

1-Hartmann's Works

- Adrw Aufbau der realen Welt. Grundriß der allgemeinen Kategorielehre (1940), 3. Aufl. Berlin 1964
- E Ethik(1926), 4. Aufl. Berlin, 1962
- GdO Grundlegung der Ontologie (1935), 4. Aufl. Berlin, 1965
- I Kleinere Schriften, Band 1, Berlin(1955)
- MuW Möglichkeit und Wirklichkeit (1938), 3. Aufl. Berlin, 1966
- New Ways New Ways of Ontology,(1940), trans. by: R.C.Kühn,1953
- PdgS Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften (1933), 2.Aufl. Berlin,1949
- PdN Philosophie der Natur. Abriß der speziellen Kategorienlehre (1950) 1.Aufl.
- PMC Les Principes d'une Metaphysique de la Connaissance. Traduction de "Raymond Vancourt"
- TD Teleologisches Denken (1951), 2.Aufl. Berlin, 1966

Other References

- Abagnano, Nicola "Psychologism", in *Encyclopedia of Philosophy* Vol.6 , PP.520-521.
- Acton, H.B. "Idealism", in: *Encyclopedia of Philosophy*, Vol.4, PP. 110-118
- Adams, Marilyn McCord , *William Ockham* Vol. 1 University of Notre Dame Press, 1987
- Adamson, Robert *The development of Greek Philosophy* William Blackwood & Sons. Edinburgh& London 1908
- Alston, William& Nahkikian George (ed.) *Readings in the twentieth Century* The Free Press of Glencoe, Macmillan, London.
- Aristotle, *Metaphysics* vii, trans. by: Tredennick, Hugh , in *Greek Philosophy* , ed. by E. Regshald, 2nd ed: The Free Press, New York 1985
- Barnes, Jonathan *The Ontological Argument* Macmillan, St. Martins Press, 1972
- Baumann, Willibad *Das Problem der Finalität im Organischen bei N.H Meisenheim/ Gian* 1955
- Beck, Lewis " Neo-Kantianism " in : *Encyclopedia of Philosophy* ,Vol. 5 PP. 468-473
- Benn, Alfred William *The Greek Philosophers* ,Vol. 1 ,Kegan Paul, London, 1882
- Berkeley, " Treatise concerning Principles of Human Knowledge", ed. by Lewis Beck, in: *18th Century Philosophy*, Paul Edwards& Richard Popkin
- Brelage, Manfred "Die Schichtenlehre N. Hartmanns " in: *Studium Generale* ,1956, PP.297-306
- Birault, Henry *Heidegger et l' experience de la pensee* ,Gallimard, 1978
- Bochenski, I.M. *Europäische Philosophie der Gegenwart* , Francke Verlag, 2. Aufl. 1951
- Cohen, Morris *An Introduction to Logic and scientific Method*, Routledge & Kegan Paul, Ltd, London, 1966
- "Possibility in History" in *vii Congress of Philosophy*, Oxford University Press, 1930, PP.19-23
- Copleston, F. *A History of Philosophy. Kant* Vol. 6 Image books , Garden City, New York, 1960

- *A History of Philosophy*. Vol. 5 A division of Doubleday & Company, Inc. Garden City, New York 1964
- Daukas, Nancy "Scepticism and the Framework-Relativity of Enquiry" in: *Ratio*, Dec. 94 PP. 100-110
- Descartes, R. *Philosophical Essays, Rules for the direction of the Mind*, trans. by: Bobbs-Merrill, Educational Publishing. Indiana, 11th printing, 1978
- Enders, Josef "Der Schichtengedanke bei N. Hartmann", in: *Divus Thomas*, 1947, PP. 84-96
- Erdmann, Johann Eduard "A History of Philosophy", trans. by Hough, Williston, Vol. iii. *German Philosophy since Hegel*, George Allen & Unwin Ltd. 1921
- Eisler, Rudolf "Stetigkeit", in: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Mittler & Sohn, Berlin 1930
- Flach, Werner & Holzey Helmut, *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus*, Gerstenberg Verlag, Hildesheim 1980
- Fleischer, Helmut, *N. H.s Ontologie des idealen Seins*, Dissertation, Universität Erlangen-Nürnberg, 1954
- Gardiner, Patrick, *Nineteenth Century Philosophy*, The Free Press, Macmillan, 1969
- Gloy, Karen, *Studien zur theoretischen Philosophie Kants*, Königshausen & Neumann, 1990
- Groos, Karl, "N. H.s Lehre vom objektivierten und objektiven Geist" in: *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie*, 1937, PP. 266-285
- Guggenberger, Alois, *Der Menschengestalt und das Sein*, Erich welte Verlag, Krailling vor München, 1942
- Hartmann, Max, "Prozess und Gesetz in Physik und Biologie" in: *Philosophia Naturalis*, 1952, PP. 277-292
- Held, Klaus, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei E. Husserl*, Martinus Nijhoff, 1966
- Hirschberger, Johannes, *Geschichte der Philosophie*, II. Teil 6. Aufl., Freiburg 1963
- Hirst, "Realism", in: *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 7 PP. 77-83
- Höffe, Otfried, (Hg.) *Klassiker der Philosophie*, Verlag C. H. Beck, München, 1981
- Höfert, Hans-Joachim, "N. H.s Ontologie und die Naturphilosophie", in: *Philosophia Naturalis*, 1950, PP. 36-55
- , "Kategorienanalyse und physikalische Grundlagenforschung", in: *N.H. Der Denker und sein Werk*, herausgeg. von Heimsoeth / Heiß, Göttingen 1952
- Hoffmeister, Johannes, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Verlag von Felix Meiner-Hamburg, 1955
- Housfeld, Paul "N. H.s Kategorie des Naturprozesses" in: *Philosophia Naturalis*, 1960/61 PP. 377-390
- , "Die Kategorie der Deszendenz bei N. H." in: *Philosophia Naturalis*, 1967/68 PP. 332-342.
- , "Atom und Molekül innerhalb der Seinslehren von N. H. und A. N. Whitehead" in: *Philosophia Naturalis*, 1970, PP. 345-356
- Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1977
- , *the Idea of Phenomenology*, in "20th Century Philosophy" ed. by William Alston & others. The Free Press of Glencoe, 1963.
- Högli, Anton & Lübcke Paul, (Hg.), *Philosophie im 20. Jahrhundert*, Band 1 1992
- Kant, I., *Critique of Pure Reason*, trans. by: Smith, Norman Kemp, London, Macmillan & Co.

- Ltd. New York. 1964
- Kantheck, Katharina, *N. H. und das Ende der Ontologie*, Walter de Gruyter & Co. Berlin 1962
- Kaufmann, Matthias, *Begriffe, Sätze, Dinge. Referenz und Wahrheit bei William von Ockham*, E. J. Brill. Leiden. New York, Köln 1994
- König, Edmund, *Kant und die Naturwissenschaft*, Braunschweig, 1907
- Körner, S., *Kant*, a Pelican book. 1st published 1955
- , *The Philosophy of Mathematics*, Hutchinson University Library, London 1960
- , "Continuity", in: *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. ii PP. 205-207
- Laas, Ernst, *Kants Analogien der Erfahrung*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1876
- Lalande, André, "Substrat" in: *Vocabulaire de la Philosophie*, Universitaire de France, Paris 1960
- Leibniz, *Selections*, ed. by Philip P. Wiener, Charles Scribner's Sons, New York 1951
- Levin, David, M. "Husserl's notion of self-evidence", in: *Phenomenology & philosophical understanding*, ed. by, Edo Fivoevic.
- Lichter, Werner, *Die Kategorialanalyse der Kausaldetermination. Eine kritische Untersuchung zur Ontologie N. H.s*, Bonn 1964
- Lüscher, E., *Moderne Physik*, 3. Aufl. München 1987
- MacIntyre, Alasdair, "Essence and Existence" in: *Encyclopedia of Philosophy* PP. 59-61
- Marias, Julian, *History of Philosophy*, trans. from Spanish by: Stanley Appelbaum & Clarence Strawbridge, Dover Publications, Inc. New York 1976
- Mates Benson, "Leibniz on possible Worlds", in: *Leibniz. A Collection of Critical Essays*, ed. by Harry Frankfurt, University of Notre Dame Press, London 1976
- Morgenstern, Martin, *N. H. Grundlinien einer wissenschaftlich orientierten Philosophie*, Francke Verlag, 1992
- Mourant, John, *Formal Logic*, The Macmillan Company, New York, Collier, Ltd. London
- Norman, Kretzmann, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, 1982
- Oberer, Hariolf, "Über die Einheit der kategorialen Gesetze", in: *Kant Studien*, 1966, PP. 282-295
- Parsons, Charles, "Foundations of Mathematics", in: *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 5 PP.188-213
- Passmore, J., *A Hundred years of Philosophy*, Gerald Duckworth & Co. Ltd. London 1966
- Phillips, R. P., *Modern Thomist Philosophy* Vol. 1 London. Burnes Oates & Washbourne, Ltd. Reprinted 1948
- Philonenko, Alexis, *L'école de Marbourg*, Librairie Philosophique, J. Vrin, Paris, 1989
- Plessner, Helmuth, "Geistiges Sein. N. H.s neues Buch", in: *Kant Studien*, 1933 PP. 406-423
- Popkin, Richard, "Skepticism", in: *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 7 PP. 449-461
- Price, *Perception*, Methuen & Co. Ltd. London 1932
- Samuel, Otto, *A Foundation of Ontology*, Philosophical Library, New York, 1953.
- Saunders, Jason (ed.), *Greek & Roman Philosophy after Aristotle*, The Free Press New York, Collier Ltd. London 2nd printing 1967

Scheler, Max, "Phenomenology and The Theory of Cognition" in : *Selected Philosophical Essays*, trans. by : Lachtermann, David, Northwestern University Press. Evanston, 1973

Shilling, Kurt "Bemerkungen zu N. H. s Ontologie" in : *Archiv Für Rechts und Sozialphilosophie* Leo Jehenm Verlag GmbH München, 1950 / 51 PP.533-555

Schmitt, Richard "Phenomenology", in : *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 5 PP. 135-151

Smart, J. J. C "Kant" in : *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 7 PP. 305-324

Smith, John, "Hartmanns New Ontology" in : *The Review of Metaphysics*, Vol. vii, 1954, PP.583-601

Spiegelberg, Herbert, *The Phenomenological Movement*, Vol. 2, Martinus Nijhoff, the Hague, 1960

Stebbing, Susan, *A Modern Introduction To Logic*, Methuen & Co. Ltd. London, 3rd ed. 1942

Stegmüller, Wolfgang, *Aufsätze zur Wissenschaftstheorie*. Darmstadt, 1970

-----, *Main Currents in Contemporary German, British and American*

Philosophy, trans. by: Albert Blumberg, 1969. D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Holland

Störig, Hans Joachim, *Weltgeschichte der Wissenschaft*, Band 1, Weltbild Verlag, 1992

Stumph, Samuel Enoch, *Philosophy. History & Problems*, Mc Graw Hill book Company, 3rd ed. 1983

Taylor, A. E., *Plato. The Man And His Work*, Methew & Co. Ltd, 1st Publishing 1926, reprinted 1978

Thilly, Frank & Wood, Ledger, *A History of Philosophy*, Rinehart Holt & Winston 1966

Tymioniecha, Anna Teresa, *Essence et Existence*, Montaigne, Paris, 1955.

-----, *Leibniz Cosmological Synthesis*, Assen MemLxiv, 1964

Weinberg, Julius, *A Short History of Medieval Philosophy*, Princeton, New Jersey 1964

Woodbridge, Frederick, *Aristotles Vision of Nature*, Columbia University, 1965

Wright, Crispin, *Realism. Meaning and Truth*, Basil Blackwell. Oxford 1987

Zeller, Eduard, *Outlines of The History of Greek Philosophy*, Routledge & Kegan Paul Limited, London, 1948

ثبت بأهم المصطلحات الواردة في هذا البحث

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
1) Abwandlungsgesetz	Law of modification	قانون التغيير: لحد القوانين المقابلة. منطوقه: أن العناصر المقولية في الطبقة الدنيا تأخذ بظهورها في الطبقات العليا أشكالاً تتغير باستمرار.
2) Adäquatheit	adequacy	تطابق: أن تعبر صورة الموضوع أو تتمثل بصورة صحيحة عن الموضوع المدرك.
3) Allgemeinheit	generality	كلاسية: من المفولات الأساسية للوجود. تشكل مع مقولة الفردية أحد أزواج مقولات التكيف الثلاثة. الكلي هو ما يشكل هوية الأشياء الجزئية المختلفة.
4) Alogische	alogical	لامنطقي: الموضوع الذي ينتقل إلى تركيب منطقي موضوع لامنطقي ومن ثم فهو لامعقول.
5) Anhängende idealität	attached ideality	المثالية غير المستقلة: للجوهر وجود مثالي إلا أنه ليس مستقلاً عن الوجود الواقعي.
6) Anschauung	intuition	الحس: إدراك داخلي لموضوعات مفارقة للذات، وهو شكل المعرفة التبادلية.

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
7) Ansichsein	Being-in-itself	الوجود في ذاته: لسلار موضوعات المعرفة وجود في ذاته سواء أكانت موضوعات واقعية - الأشياء والحوادث النفسية والمقالية - أو مثالية مثل الرياضيات والمنطق والقيم والجواهر وإن لم يكن من الممكن معرفة في كليتها
8) Antinomie	antinomy	مضادة: وهي الفكرة وتقوضها ككلاما أدى العقل وجاهته بحيث يصعب ترجيح إحداهما على الأخرى.
9) Aporetik	aporetic	المنهج الأشكالي: منهج عرض الفكرة ونقضها.
10) Aporie	aporia	معضلة: يستخدمها هارتمان كمترادف للمصطلح Antinomie
11) Ausschliessung	exclusion	الإستبعاد: علاقة بين الأنماط، يعني أن نمطا ما يمكن أن يتعارض مع نمط آخر.
12) Axiologische wahrheit	axiological truth	الصدق الأخيولوجي: معيار لصدق المعرفة بمضمونة تتلاقى الوجود مع قيمة. ما يتطابق مع الأفكار فهو صائب، وليس الأتشاء والوقائع سوى تمكسات للأفكار. لا يأخذ به هارتمان.

المصطلح اللاتيني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
13) Äußeres	the outer	الخارجي: من المقولات الأساسية للوجود. ما هو خارجي في بناء علوي من بناءات فوجود قد يكون ما هو دخلي في البناء الأدنى .
14) Beharrendo	The remaining constant	الثابت: ما يبقى ثابتاً غير متغير بحيث يعطي لشكل الوجود هويته.
15) Bewusstsein	consciousness	الوعي: الجانب الدلخلى للتركيب الأنطولوجي الذى يسمى "الذات" وهو الجانب القادر على تمثل الأشياء.
16) Bild des Gegenstandes	image of the object	صورة الموضوع: صورة موضوع المعرفة أو هو محتوى الشيء المدرك والذي أنتجه فعل المعرفة لدخل الذات.
17) Concretum	concretum	الوجود العيلى: موضوع الوجود الذى يتحدد دائماً بمقولات محددة. ليس بالضرورة أن يكون مادته قد يكون واقعياً أو مثالياً.
18) Dasein	hereness	الوجود هنا: أحد خاصيتي الوجود الأساسية والضرورية والأكستر عمومياً، وتعنى أن هناك شيئاً ما.

الترجمة العربية	الترجمة الإنجليزية	المصطلح الألماني
قانون الإعتماد: من القوانين المقولية. منطقته: تعتمد مقولات الطبقة العليا على الطبقة السفلى في تكوينها.	law of dependance	19) Dependanzgesetz
التحديد (الاحتمية): من المقولات الأساسية. طبقات الوجود في تدرجها يحدد كل منها الآخر ومبادئ الوجود في كليتها تحدد الوجود في كليته. ليس للتحديد شكل واحد.	determination	20) Determination
البعد: أحد المقولات الأساسية للوجود. على الوسيط الذي تحدث فيه كل العلاقات والتحديدات.	dimension	21) Dimension
الإمكانية المنفصلة: أي الوجود الممكن المحض أو المستقل عن الوجود الفعلي. لا وجود له سوى في ميدان الوجود المثالي.	disjunctive possibility	22) Disjunktive Möglichkeit
الإنفصال: من المقولات الأساسية للوجود. لا تحكم وحدها الوجود. بالوجود مظاهر "اتصال" و "إنفصال"، للتغير المتصل للحركة من مظاهر الإنفصال. عدم تحول أشكال الذرات إلى بعضها من مظاهر الإنفصال.	discretion	23) Diskretion

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
24) Eidetische Reduktion	eidetic reduction	الرد المباني: منهج موسرل الذي يقوم على رد الوقائع الجزئية إلى المابية الكلية. والفق هارتمان موسرل على استخدامه.
25) Eidos	eidos	المابية: بالمعنى الأرسطوي أي الملامح الجوهرية للأشياء.
26) Eins	One	الواحد: يشكل مع "الكثرة" قزوج الأول من مقولات الكم. بناءات وأشياء الواقع في ما تهر لدى هارتمان لحديث عن "الواحد" كمقولة.
27) Einstimmigkeit	concord (harmony)	الإجماع: من المقولات الأساسية للوجود. يعني ثبات العلاقات بين قوى الوجود.
28) Element	Element	العنصر: من المقولات الأساسية للوجود. وهو الوحدة الأولى في التسلسل، إذ يتكون أي بناء أو تسلسل من عناصر.
29) Endlichkeit	finitude	الانتهائية: يشكل مع "اللاتهائي" قزوج الثالث من مقولات الكم. يبرهن على وجود أن بعض الكميات لا تتقسم إلى الواقع إلى ما لاتهائي.

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
30) Erkenntnis	knowledge	المعرفة: علاقة بين الذات والموضوع مفارقة لكل منهما ومن ثم فهي علاقة تطلوالية في أساسها.
31) Erkenntnis a posteriori	knowledge a posteriori	المعرفة البعدية: يتم معرفة موضوعات الوجود الواقعي على جانب منها -معرفة بحدية أي بالإدراك الحسي وفي جانب آخر معرفة قبلية. لا يمكن معرفة الوجود المثالي معرفة بحدية.
32) Erkenntnis a priori	knowledge a priori	المعرفة القبلية: حدس داخلي تدرك به الذات الملاح الضرورية للكلية الموضوعات المفارقة لها سواء أكانت موضوعات واقعية أو مثالية.
33) Erscheinung	appearance	الظاهرة: تركيب موضوعي تدخل الوعي يدخل على صورة الموضوع التي أحدثها فعل المعرفة داخل الوعي وهي وإن كانت داخل الذات إلا أنها تتصف بالموضوعية وليس بالذاتية من حيث أنها تمثل الموضوع.
34) Existenz	Existence	الوجود الفعلي للقائم: كل ما هو متحقق بالفعل سواء أكان وجودا واقعيًا أو مثاليًا، فرديًا أو كليًا.

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
35) Freie Idealität	free ideality	المثالية البمستقلة: للمنطق والرياضيات والقيم وجود مثالي مستقل في وجوده عن الوجود الواقعي بعكس الجواهر.
36) Freiheitgesetz	Law of Freedom	قانون الحرية: من القوانين المتقابلة. تستقل مقولات للطبقة العليا عن مقولات الطبقة الدنيا رغم اعتمادها عليها في وجودها.
37) Form	Form	الصورة : من المقولات الأساسية. لا توجد صورة بمعنى مطلق فإذا كان الوجود طبقات، فكل صورة هي مادة لصورة أعلى منها.
38) Fürsichsein	Being Forself	الوجود للذات: الوجود الذي تتصف به الموضوعات القصديّة لدى هومرل. ليس لها وجود في ذاته.
39) Ganzes	Allness	الكل: يشكل مع "الجزء" الزوج الثاني من مقولات الكم. للجزء والكل علاقة واقعية لدى هارتمان.
40) Gefüge	system	البناء : يبنى لدى هارتمان ما عتته الميتافيزيقا القديمة بالنسق مع اختلاف بسيط أن عناصر النسق لدى هارتمان عناصر ديناميكية وليست صورية أو مادية.

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
41) Gegensatz	contrast	التقابل: من المقولات الأساسية. للشكل الصحيح للتقابل لدى هارتمان هو التقابل في الاتجاه حيث لكل طرف طرف مقابل له.
42) Gegensatzkategorien	categories of contrast	مقولات التقابل: إحدى مجموعات المقولات الأساسية الثلاث. عددها ٢٤ مقولة تطبق على الوجود في كليته، الوجود الواقعي والمثالي.
43) Geltungsgesetz	Law of Validity	قانون الصلاحية (الإطباقي): أحد القانونين المقوليين. منطوقه: لا وجود منفصل للمقولات عن موضوعات الوجود التي تنطبق عليها.
44) Gesetzmäßigkeit	Uniformity of Nature	الإطراد : من مقولات الوجود غير المنطوق. مجرد نتاج للحالات دون أن يصاحبها إنتاج السابق للاحق.
45) Gnoseologie	Gnoseology	نظرية المعرفة: مصطلح مرادف لنظرية المعرفة التي تبحث المعرفة بالوجود الواقعي والمثالي.
46) Gnoseologische Ansichtsein	gnoseological Being-in-itself	الوجود في ذاته المعرفي : تنظر الذات لموضوعات المعرفة التي تدخل في علاقة معرفية معها على أنها موضوعات ذات وجود في

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
		ذاته معرفي. لا يمكن في هذه المرحلة تحديد ما إذا كانت لها أيضا وجود أنطولوجي في ذاته.
47) Ideale Apriorität	ideal apriority	القبولية المثالية: صفة للمعرفة التبادلية بالوجود المثالي. لها شكلان الحدس والاستنباط.
48) Ideal Erkenntnis	ideal knowledge	المعرفة المثالية: هي المعرفة التبادلية بالوجود المثالي وتأخذ شكل حدس معطى مباشر يليه حدس غير مباشر (استنباط) للعلاقات القائمة بين الحدوس المنفصلة.
49) Ideale Gebilde	ideal buildings	بناءات مثالية: يقصد بالبناءات المثالية موضوعات الوجود المثالي كالمربع مثلا.
50) Ideales Sein	ideal being	الوجود المثالي : الوجود المثالي وجود في ذاته مستقل عن المعرفة به. تشكل الرياضيات والمنطق والجوامع والقويم موضوعاته.
51) Identität	Identity	الهوية : من المقولات الأساسية للوجود، يشكل مع "التمييز" أحد أزواج مقولات الكيف، فيبين سائر الأشياء المتمايزة هناك هوية جزئية

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
		وتمييز جزئي.
52) Immanente Apriorität	immanent apriority	القبولية للمحايشية: منفعة لقوانين أو مقولات المعرفة الواحدة بين الذوات والتي تبرز الهوية الجزئية لتمثيلات الأفراد.
53) Immanente Wahrheit	immanent truth	الصدق للمحاش: معيار صدق المعرفة لدى هوسرل، علاقة بين فعل القصد وموضوع القصد، لا يميز ولذا لهارتمان عن صدق المعرفة إنما هو مجرد إتساق الفكر من حيث أن فعل القصد وموضوعه كلاهما مخايل للوعي.
54) Implikation	Implication	التضمن: علاقة بين لمساط الوجود، تعني أن نمطا معينا يمكن أن يفترض نمطا آخر.
55) Implikationsgesetz	Law of Implication	قانون التضمن: من القوانين المتولية، منطوقه: تتضمن كل مقولة صائر مقولات نفس الطبقة التي تنتمي إليها.
56) Indäquatheft	inadequacy	عدم التطابق: لا تمثل صورة الموضوع التي أحدثها فعل المعرفة داخل الذات الموضوع في كليته من حيث أنه لا يمكن سوى معرفة جزء منه.
57) Inkunpossibilitat	Inkunpossibility	الامكانية المنفصلة إستعاره هارتمان من أيلنر يعني به

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
		من الممكن لممكنات متعارضة أن تقوم معا.
58) Indifferente Möglichkeit	Indifferent possibility	الإمكانية المحايدة : من أتماط الوجود، ليست حالة وجودية منفصلة أو مستقلة عن الوجود الفعلي توجد إلى جانبه ولكنها الوجود الفعلي ذاته.
59) Indifferenzgesetz	Law of Indifference	قانون المحايدة : من القوانين المقولية، تستقل مقولات الطبيعة الدنيا عن مقولات الطبيعة العليا
60) Individualität	individuality	الفردية : من المقولات الأساسية للوجود. الوجود الفردي هو ما يحدث مرة واحدة.
61) Inneres	the inner	الداخلي: لا بمعنى ما هو جوهري في مقابل ما هو عرض. إذا كان الوجود ينقسم إلى طبقات، فما هو داخلي في بناء أدنى يشكل ما هو خارجي في البناء الذي يطوره.
62) Intentionalität	intentionality	القصدية: فكرة هوسرل. إتجاه الوعي نحو موضوعه دون أن يعنى هذا الاستدلال على وجود أو عدم وجود هذا الموضوع.
63) Irrational	Irrational	اللامعقول: (١) القدر من الوجود في ذاته الذي لا

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
		يمكن إدراكه بالعقل البشري لتخطيه بطبيعته قدرة العقل على معرفته. (٢) ما لا يمكن أن يكون موضوعا مدركا بالعقل البشري لإلحاقه إلى تركيب منطقي.
64) Kategorialer Monismus	Categorical monism	الواحدية المقولوية: ينتظم الوجود نسق من المقولات تشتق بالضرورة من مبدأ واحد أعلى. لا يأخذ به هارتمن.
65) Kategorialer Teleologismus	Categorical teleologism	الغائية المقولوية: مبادئ الوجود غايات تحدد الوجود تحديدا غائيا.
66) Kategorialgesetz	Categorical laws	القوانين المقولوية: تنتظم سلال المقولات وفقا لقوانين مقولية معينة. هذه القوانين هي ما تبرر وحدة العالم الواقعي وإتسامه في نفس الوقت إلى طيفقات.
67) Kategorie	Category	مقولة: ليست المقولات تصورات ولكنها قوانين للوجود المحايثة للوجود والمستقلة بالتالي في وجودها عن معرفتنا.
68) Kausalität	Casuality	الطوية: مقولة خاصة عن الوجود غير العضوي تعني إنتاج السابق لما هو لاحق.
69) Kohärenzgesetz	Law of Coherence	التون الإرتباط: من القوانين

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
		المقولة. لا توجد المقولات بشكل منفرد وإنما ترتبط دائما بمقولة معينة.
70) Kompossibilität	Compossibility	الإمكانية غير المنفصلة: مصطلح ليبنتز يستعيره هارتمان ليعني به أنه متى كان "أ" ممكنا كان "ب" غير ممكن داخل نفس النسق.
71) Konspective Schau	conspective intuition	الحس غير المباشر: حس للعلاقات القائمة بين الظواهر المفردة ذات الوجود المثالي والتي تم حسمها حسا مباشرا.
72) Kontinuität	continuity	الاستمرارية: من المقولات الأساسية للوجود. تعني لدى هارتمان العلاقة الدائمة المتصلة بلا فجوات. لا تحكم هذه المقولة الوجود وحدها دون المقولة المقابلة لها "الانفصال" فالوجود لا ينتظم طبقا لإحداها
73) Kritik	critic	النقد: رفض كل نقطة بداية أو كل حكم مسبق. للبحث النقدي هو ذلك الذي يبدأ بوصف الواقع الظاهرة دون إلحام أي فرض ميتافيزيقي مسبق.
74) Logik	Logic	المنطق: للمنطق وجود أنطولوجي في ذاته. يشكل مع الرياضيات والجواهر

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
		والقيم موضوعات الوجود المتألي في ذاته.
75) Mannigfaltigkeit	Multiplicity	الكثرة: من المقولات الأساسية. لا يمكن تصور دون "الوحدة" فالكثرة دون وحدة تجمعها كثرة فارغة.
76) Materie	Matter	المادة: من المقولات الأساسية. لا توجد مادة بمعنى مطلق. فإذا كان للوجود ينقسم إلى طبقات. فكل مادة في طبقة وجود هي صورة في طبقة أدنى منها.
77) Materiegesetz	Law of Matter	قانون المادة: من القوانين المقولية. ملطوقه : تشكل مقولات طبقة الوجود غير المضموى مادة مقولات الوجود المضموى.
78) Metaphysik	Metaphysics	الميتافيزيقا: دراسة القدر من الموضوعات غير القابلة للحل لتخطيها حدود المعرفة البشرية. توجد في سائر موضوعات البحث.
79) Modus	Mode	النمط: أى شكل الوجود. أحد المقولات الأساسية. للوجود ستة أنماط الإمكانية، الضرورية، العقلية، غير العقلية، غير الممكن، المصادفة.
80) Mutation	Mutation	التغير الفجائي: أحد مقولات

الترجمة العربية	الترجمة الإنجليزية	المصطلح الألماني
الوجود العضوي وتعلل أنه من الممكن أن يحدث تغير مفاجئ في أحد كائنات الوجود العضوي.		
السلب: يمثل مع 'الإيجاب' أحد أزواج مقولات الكيف. لايعني التضاد ولكنه يعنى الاختلاف والغيرية.	Negative	81) Negativität
الوجود هكذا المحايد: الوجود هكذا كمحتوى كيفي يمكن أن يصبح وجودا هكذا لموجود والقي أو لموجود مثالي، قبل ذلك فهو وجود هكذا محلود.	Neutral Suchness	82) Neutrale Sosein
التحديد العضوي: المقولة التي تحدد الوجود العضوي وتعلم أن الطبيعة موجهة نحو تحقيق هدف دون نية تحقيق هذا الهدف أو دون قصد واعى.	nexus organismus	83) Nexus Organismus
قانون الجدة: أحد القوانين المقولية. لمقولات كل طبقة خصوصيتها لا تكون تماما من العناصر المقولية للطبقة التي تدونها.	Law of Novelty	84) Novumgesetz
حسد التوضيح : ينقسم الموجود في ذاته وفقا للذات إلى جزء يمكن لها أن تعرفه وجزء ما فوق موضوعي لا يمكن لها أن تعرفه. الحد	boundary to becoming object	85) Objektions-grenze

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
		الذى يفصل بين هذين الجزئين هو حد الموضوع وهو حد متحرك قابل للتغير.
86) Objektive Geist	objective mind	العقل الموضوعي : الحياة العقلية العامة لمجتمع ما.
87) Objektivierter Geist	objectivized mind	العقل الموضوعي: هو سائر ما أنتجه الإنسان من أعمال أدبية وفنية تبقى عبر الزمن.
88) Objektum	Objektum	موضوع المعرفة : القدر من الوجود في ذاته الذي نعرفه للذات وتكون عنه صورة أو تمثل.
89) Objiciendum	Objiciendum	الموضوع في كليته : للوجود في ذاته، القدر الذي يمكن معرفته objectum والذي لا يمكن معرفته transobjektive.
90) Ontologie	Ontology	الأنطولوجيا: بحث الوجود من حيث هو وجود.
91) Ontologische Wahrheit	Ontological Truth	الصدق الأنطولوجي: يعني به هارتمان نفس ما عناه بالصدق الأكسيولوجي.
92) Personalität	Personality	الشخصية: الجانب الثاني إلى جانب "الذاتية" من جانبي العقل للذاتى وتنبئ أن الإنسان جوهر متصرف يمر في تصرفاته عن شخصيته.
93) Positivität	Positivity	الإيجاب: يمثل مع السالب

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
		أحد أزواج مقولات الكيف. كل موجود فهو موجود موجب بالقياس إلى غيره الذي يمد سالباً بالنسبة له.
94) Prinzip	Principle	مبدأ : يمثل مع الوجود العيني "Concretum" أول أزواج مقولات التقابل الرئيسية. لا يمكن فهمه إلا في صلاته "بالوجود العيني" فالمبدأ هو دائماً ما يحدد الوجود العيني.
95) Prinzip-gesetz	Law of Principle	قانون المبدأ: من القوانين المقولة، منطوقه أن المقولة يمكن وجودها في لها مبدأ.
96) Prozess	Process	العنونة: مقولة تحكم الوجود الواقعي في كونه. للوجود الواقعي في كونه له طبيعة أنه عملية أو ضرورية.
97) Qualität	Quality	الكيف: من المقولات الأساسية. لا يمثل مقولة واحدة وإنما ينقسم إلى ثلاثة أزواج : الموجب والسالب/الهرية والتمييز/الكلية والفردية.
98) Quantität	Quantity	الكم : من المقولات الأساسية للوجود. لا يمثل مقولة واحدة وإنما ينقسم إلى ثلاثة أزواج : الواحد والكثرة - الجزء والكل - النهائي واللا نهائي.
99) Quiddität	Quiddity	الماهية بأشكالها الثلاثة معاً النوعية والجنسية والاعتبارية : النوعية هي التي تكون في أفرادها على السوية، والجنسية التي لا تكون في أفرادها على السوية والاعتبارية التي لا وجود لها إلا في عقل المعتبر. لو هي الإجابة عن السؤال ماهو؟

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
100) Rationalität	rationality	المعتولة: حدد المعرفة البشرية، متى كان موضوع المعرفة ذا تركيب منطقي ويمكن إدراكه بالعقل البشري كان موضوعا معقولا.
101) Raum	Space	المكان: من المقولات الخاصة بالوجود العضوي وغير العضوي، ليست بعدا فارغا وإنما هي صورة للبناءات الواقعية التي توجد فيه. هناك مكان وقعي ومكان مثالي ومكان حتمي.
102) Real notwendigkeit	real necessity	للضرورة الواقعية : تحكم سائر ميدان الواقع، سائر حوادث الواقع تتطور على حتمية وقوعها بنفس الطريقة التي حدثت بها.
103) Realwirklichkeit	real factuality	القطعية الواقعية: من أنماط الوجود الواقعي. الوجود الموجود على نحو ما في علاقة زمانية مكانية محددة موجود فعلي واقعي.
104) Realzufälligkeit	real chance	المصادفة الواقعية : تنبئ سلب الضرورة، ولما كانت سائر حوادث الواقع تتطور على حتمية وقوعها، لم توجد المصادفة إلا على أطراف الوجود أو كبدائية له.

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
105) Relation	relation	العلاقة: من المقولات الأساسية للوجود. الواقع في جوهره ذو تركيب علائقي لا جوهري.
106) Rezeptivität	Receptivity	إستقبالية: صفة للمعرفة القبلية والقبلية على حد سواء. فالمعرفة بشكلها إستقبال أو إدراك، وليست خلقاً لموضوعها.
107) Richtungs gegensatz	Contrast in way	التعارض في الإتجاه: يمكن أن نميز داخل كل موجود "وجود هنا" و "وجود هكذا". "الوجود هنا" "وجودا هكذا" لموجود أكثر تعقيدا والعكس.
108) Satz des Bewußtseins	Principle of consciousness.	مبدأ الوعي: لا يمكن الوعي بحكم طبيعته أن يخرج عن ذاته، كل ما نعي به بصورة مباشرة- أفكار، تماثلات- توجد داخل العقل.
109) Schein	apparition	المظهر: هو الجزء الذي يظهر من الشيء في ذاته. فالشيء في ذاته لا يظهر من خلال وسيط (الظواهر)، وإنما يظهر بنفسه لا وجود للتمييز بين الظاهرة والشيء في ذاته.
110) Schichten determinationsgesetz	Law of determining strata	القانون تحديد الطبقات: من القوانين المقولية. منطوقه: تحدد مقولات طبقة معينة موضوعاتها بصورة دائمة وبشكل كلي.

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
111) Schichtendistanzgesetz	Law of distance of strata	تأين المبالة بين الطبقات : من القوانين المقولية. منطوقه: لا يوجد إنتقال متصل من مقولات طبقة معينة إلى مقولات طبقة أخرى.
112) Schichteneinheitsgesetz	Law of unity of strata	تأين وحدة الطبقات: من القوانين المقولية. منطوقه: تشكل مقولات كل طبقة وحدة واحدة لا تنفصل.
113) Schichtenganzheitsgesetz	law of wholeness strata	تأين كلية الطبقات: من القوانين المقولية. ليست وحدة الطبقة المقولية وحدة أعضاء ولكنها وحدة واحدة.
114) Schichten geltungsgesetz	Law of validity of strata	تأين مدى إضطباب الطبقات : أحد القوانين المقولية. منطوقه: تصد المقولات موضوعات الوجود التي تطبق عليها تحديدا دائما
115) Zugehörigkeitgesetz	Law of belonging of strata	تأين الإلتزام الطبقي: من القوانين المتولية. منطوقه: تحدد المقولات موضوعات الوجود التي تطبق عليها فقط.
116) Seiendes	Extant	الموجود: كل ما له وجود ما ومحتوى كفى لهو موجود، قد يكون واقعا أو مثاليا.
117) Sein	Bring	الوجود: يعطى لدى غارتمان الخاصية العامة للموجودات دون أن يكون تجريدا لها.

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
118) Seinsweise	ways of being	طريقتا الوجود: للوجود طريقتان للوجود أساسيتان. فالوجود إما، يوجد وجودا واقعيا أو وجودا مثاليا.
119) Sosein	Suchness	الوجود هكذا : وتعني لدى هارتمان سائر محتوى الموجود، أي ما يتميز به عن غيره، وما يشترك فيه مع غيره.
120) Spaltungsgesetz der real möglichkeit	Law of splitting real possibility	قانون إنقسام الإمكانية الواقعية : منطوقه : ما هو ممكن واقعيا فإن عدم وجوده غير ممكن.
121) Spontanität	Spontaneity	تلقائية فعلية: صفة للمعرفة التي تنتج فقط عن نشاط العقل، المعرفة لدى هارتمان تلقائية فعلية و "إستقبالية" معاء، أي تعتمد أيضا على تلقي معطى خارجي
122) Stärkegesetz	Law of power	قانون القوة: من القوانين المقولية. المقولات الدنيا هي الأقوى والمقولات العليا هي الأضعف لإعتماد الأخيرة في وجودها على الأولى.
123) Struktur	structure	التركيب: يعنى به بناء الوجود أو كل ما يشكل محتوى الموجود.
124) Subjekt	subject	الذات: تركيب أنطولوجي مثله مثل الموضوع يتصف بالواقعية والوجود المستقل. لها جانب داخلي هو الوعى وجانب خارجي يجعل منها ذاتا وموضوعا معا.

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
125) Subjektive Geist	subjective mind	الذهن الذاتي: الصورة الذاتية للفرد البشري التي يرى مثلها الأسفلت التي تجعل من الإنسان جوهرًا ذاتيًا.
126) Subjektivität	Subjectivity	الذاتية: أحد جاذبي العقل الذاتي. بها يتحقق جوهر الإنسان من حيث أنه جوهر ذاتي.
127) Substanz	Substance	الذاتية: مادة الوجود غير المتغيرة، نحو المصنوع المادي الثابت في عمادة تغير متغيرة، ومن ثم فهو ذاتي للوجود ذاته.
128) Substratum	Substratum	الذاتية: هو الذي يحفظ الوجود عنيته الوجود غير المتغير نحو مادة ثابتة حاملة للمصفات، في دلتها للوجود الأخرى، هو تكرار مدور للبناءات ذاتية ولا شيء.
129) Transintelligible	Transintelligible	الذاتية: الموزون: القدرة على الموجود في ذاته الذي لا يمكن أن يكون له أو يكون له صورة أو شيء.
130) Transsubjektive	Transsubjective	الذاتية: ما كان مرادفًا للموضوع السابق. Transintelligible.

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
131) Transzendente Reduktion	Transcendental reduction	الرد الترانسندنتالي: مبدأ هوسرل، لا يمكن أن نمارس وصف الظواهر دون أن نضع الوجود بين قوسين. لا يأخذ هارتمان به.
132) Transzendente Apriorität	Transcendental apriority	للقبلية المفارقة: تعنى المعرفة القبليّة بموضوعات مفارقة وقيمة أو مثالية تأخذ دائما شكل حدس أو إدراك داخلي.
133) Überbauungsverhältnis	Overbuilding relation	العلاقة فوق البنائية: العلاقة التي تربط الوجود بنفسه بالوجود العقلي؛ وتعني أن الثاني يعتمد على الأول في وجوده كأساس للوجود وليس كمادة يتكون منها.
134) Überformungsverhältnis	Overforming relation	علاقة التشكيل: العلاقة التي تربط الوجود غير العضوي بالوجود العضوي؛ وتعني أن الثاني يعتمد في وجوده على الأول من حيث أنه يشكل عناصره التي يتكون منها.
135) Unendlichkeit	infinite	مؤولة اللانهاية: تشكل مع مقولة "النهائية" الزوج الثالث من مقولات الكم. يعرفان عليهما التفسير المتصل في حوادث الوقع كالسرعة والحركة.
136) Unmöglichkeit	Impossibility	عدم الإمكانية: "إستحالة": من أنماط الوجود. تعني ضرورة عدم الوجود.

الترجمة العربية	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
137) Unwirklichkeit	Unfactuality	الانحطاطية : نمط الوضع المرغ فيه الوجود.
138) Verbundenheits- gesetz.	Law of connection	الربطية : من التوازن الترابطية، منطوقه: لا تحدد تولات الطبقة المعينة وتتوحد بها بشكل متكرر الربطية.
139) Verschiedenheit	Differentiation	الربطية : تميز مع مقولة الربطية لحد الزواج : تولات الربطية، تولى أنه بين سائر الأنبياء هناك هيبة جزئية من الربطية.
140) Vieles	The many	الربطية : تشكل مع "الوحد" الزوج الأول من مقولات الربطية، بناءات والربطية للربطية من ما تبرز وتقال لربطية الربطية عن "الكثرة" و "الوحد".
141) Wahrheit	Truth	الربطية : يعنى به صدق الربطية وهو علاقة تطابق بين موضوع مفارق للذات والربطية.
142) Wahrnehmung	Perception	الربطية : التمييز، مصدر الربطية ومكمل للربطية الربطية، بها من الربطية الربطية، بها من الربطية الربطية، الربطية الربطية الربطية، الربطية الربطية الربطية، الربطية الربطية.

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	المفهوم العربي
143) Wechselwirkung	Interactionism	التفاعل المتبادل : مسـ مقولات الوجود تدسـ العضوى. يعنى الترابط المتبادل بين الحالات المتزامنة للعناية الواحدة.
144) Wesenswirklichkeit	Essential Factuality	الذاتية الجوهرية: صفة للوجود المثالى وتعنى مجرد ولمعة أن هناك وجودا مثاليا ما.
145) Wesensnotwendig- keit	Essential Necessity	الضرورة الجوهرية: تسبب لكل ما له تركيب مثالى، إذ أنها الصفة التى لا يمكن فصلها عنه وتعود مسـ ميدان الوجود المثالى.
146) Wesenszufälligkeit	Essential Chance	الاحتمالية الجوهرية: من أنماط الوجود المثالى لا تتحقق إلا على أطراف كل نمق من الأنماط.
147) Widerstreit	Conflict	الصراع: من المقولات الأساسية للوجود. اصطدام قوتين فى اتجاهين متعارضين دون أن يكون من الضروري لأحدهما أن يدمر الآخر. يظهر بصورة خاصة فى الوجود الوجدى.
148) Wiederkehrgesetz	Law of recurrence	القانون التكرارى مرة أخرى: عمن القوانين التوليدية. منطوقه: تظهر مقولات الطبيعة للذات مرة أخرى فى الطبيعة التكرارية.

المصطلح الألماني	الترجمة الإنجليزية	الترجمة العربية
149) Zeit	Time	الزمان: من المقولات التي تحكم الوجود الواقعي بأسره. يتسلى لدى هارتمان مجرى أو تيار، فالوجود الواقعي في كل ما يقتله وجود زماني.
150) Zustand	State	حالة: من المقولات التي تحكم الوجود الواقعي بأسره. للوجود الواقعي له طبيعة أنه عملية، كل مرحلة من مراحله هي حالة.
151) Zweckmäßigkeit	Purposefulness	الغائية: من مقولات الوجود العضوي، تعني أن مقرر عمليات الوجود الحي تتجه نحو تحقيق غرض.
152) Zwecktätigkeit	Purposeful activity	نشاط غرضي: لا وجود لها في الواقع فبذا كانت عمليات الوجود الحي تتجه نحو تحقيق غرض. من أين يتجاهها نحو ذلك.

المحتويات

الصفحة	الباب	البيان
١	الباب الأول	للمقدمة
٢٢-٥		مشكلة المعرفة
٥		الفصل الأول:
٢٢		طبيعة مشكلة المعرفة
٥١		للتعامل الثاني : تحليل ظاهرة المعرفة
٧١	الباب الثاني	للفصل الثالث : معضلات المعرفة
٢٦٦-١٠٣		للفصل الرابع : الأسس الأنطولوجي لنظرية المعرفة
١٠٣		حل مشكلة المعرفة
١٣٩		للفصل الخامس : حل معضلات المعرفة بالوجود الواقعي (أ)
١٧١		للفصل السادس : حل معضلات المعرفة بالوجود الواقعي (ب)
٣٥٠-١٩٥	الباب الثالث	للفصل السابع : المعرفة بالوجود المثالي
١٩٥		مبحث الأنطولوجيا
٢٣١		للفصل الثامن : الوجود . ماهيته وخصائصه
٢٦٧		للفصل التاسع : البناء للنمطى للوجود
٣٥٩		للفصل العاشر : التحليل المعقولى للوجود
٣٦١		١ - المقولات العامة
٣٦٥		للمراجع العربية والأجنبية
		- للمراجع العربية
		- للمراجع الأجنبية
		ثبت بأهم المصطلحات التي وردت في هذا البحث

مركز الدلتا للطباعة
٢٤ شارع الدلتا - اسبورتنج
تليفون : ٥٩٥١٩٢٣



د. بهاء درويش

مع تقدم العلم ونتائجه المبهرة في القرن العشرين ساد اعتقاد في الأوساط الفلسفية والعلمية - بتأثير الفيلسوف النمساوي فجنشتين - أن الدور الذي اضطلعت به الفلسفة منذ نشأتها قد أنهى ولم يعد لها الآن سوى التحليل اللغوي لقضايا العلوم.

وفي نفس الوقت خرج الفيلسوف الألماني "نيقولاى هارتمان" ليطلق دعوى مغايرة تماماً حين برهن على أن الفلسفة قد وجدت لتبقى وأنه من الممكن لها أن تقدم تصوراً للوجود يتسق مع العلم بل ويتخطاه من حيث طبيعتها كدراسة كلية ومن حيث طبيعة ما تدرسه وهو الوجود في كليته.

ولكن هذه النظرية التي أطلقها فجنشتين أنطلقت كالبريق الذي أضاء فغطى كل ما حوله حتى لم يعد العالم يرى سواه. من هنا صادف فيلسوفنا سوء حظ تجلى في عدم الالتفات - لفترة - إلى كتاباته.

ولكن عندما بدأ بريق فجنشتين يخف تدريجياً، بدأ العالم يلتفت إلى نيقولاى هارتمان كفيلسوف استطاع أن يعيد للفلسفة مكانتها مما جعل المؤرخين يرون فيه مؤسس الانطولوجيا في القرن العشرين.

وهذا الكتاب يعرض بدقة وشمول لفلسفة هارتمان بكل تفاصيلها، وقد استطاع مؤلفه - بهاء درويش - بإجادته للغات الأجنبية الثلاث - الانجليزية والألمانية والفرنسية - أن يقدم لنا هذه الفلسفة بلغة واضحة عليها مساحة من طلاوة وبحس نقدي عال لأول مرة باللغة العربية. فهو كتاب قيم كان في أساسه رسالة جامعية نال عنها صاحبها درجة الدكتوراه بمرتبة الشرف الأولى مع توصية للجنة - التي كنت أحد أعضائها - بطبعها على نفقة الجامعة.

الاسم / حبيب أسكنر الشاروني

أستاذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة الاسكندرية

Abulhasan Alexandria

